

# الحركة النقطة الإسلامي

محمد ياسر شرف





# حَرَكَةُ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ

د. مَحْمَدُ يَاسِرُ شَرْفٍ



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٦



## مقدمة

كثيراً ما يتبادر إلى الذهن أن يتساءل الإنسان عن جدوى وجوده وغايته، وأن يخضع الحياة بأنشطتها الاجتماعية والعملية والفكرية والحماية لنوع خفيف أو ساذج من النقد، قد يصل به الحد إلى حركة ساخطة تصدر حكمها بعلم الحدودى من الاستمرار، ويفقدو الحل الأكثر ترجيحاً هو الانتقال من حالة الفعل إلى عدمه، من الإيجابي إلى السلبي، من الحياة الراضية إلى شكل من أشكال الموت.

وتبدى لنا الموروثات الثقافية في الحضارات المختلفة أن الإنسان قد وجه اهتماماً هائلاً إلى القضية الإشكالية وكيف يجب أن نحيا؟، خلال فترة تاريخية مستمرة من حركة التكوين الاجتماعى، على اختلاف المعطيات والظروف. وقد وجلت منذ سالف العصور محاولات جادة لصياغة ما يمكن تسميته بالإجابة المثلى، أو إعادة تشكيل جملة السائد من الأعراف والمعتقدات والمعلومات — على ضآلتها — بغرض الوصول بالنفس الإنسانية إلى شاطئ السلامة والاطمئنان إلى الحاضر والمستقبل.

لكن الصيرورة البشرية الدالية أثبت أن تركز إلى الثابت بعد الحركة وامتنعت على التأسيس والتدجين والتأليف ، وأظهرت فقرات واثية من البحث ، في كل محاولة عمدت إلى تكليسها أو تفحيمها أو تحييطها ، وفرضت استخدام فاعليات عديدة ، أدبية وفلسفية وعلمية ومنطقية واجتماعية وفنية ، تفاوتت حظوظها من الطرافة والنجاح ، بتغاير ظروف المكان والزمان ، وأنتجت حصيلة ضافية من الذخر الإنساني ، أسهمت في التطور والتقدم ، مثلاً ساعدت في إثارة المشكلات ورفض التكوينات

وإذا كان البحث الفلسفي قد اتخذ لنفسه شأواً لا يكتفى بتسطيح الموضوعات المدروسة ، فإن أهم الحوافز إلى ذلك ما تعرضه الآثار التي وصلتنا من أهداف مشتركة ، تقابلها رغبات وآمال فردية وجماعية ظاهرة وكامنة في إثبات وجه من وجوه الواقع ، باعتباره يمثل خلاصة الحقيقة : أو خلاصة التجربة المعرفية . وقد اقترن ذلك بمحاولات صادقة لاستخراج الصواب من الموروث ، في وقت كثرت فيه الجهود لإصفاء القيم وحشرها في قوالب الماضي ، بوصاطة نوع من التفسير والإلصاق خاصين ، وللخدمة أغراض لم تعد خافية على متبعى حركة الأفكار ، أو المعنيين بتواريخ الثقافات الإنسانية .

ولإذا كنت قد عرضت في كتاب سابق لما يمكن تسميته و التصوف العربي ، قبل الإسلام ، لكشف ذلك الحبل السرى بين ماضى هذا النوع من أساليب البحث عن المعرفة ، عبر مراحل هامة من حركة الثقافة العربية ، فإنني أتابع هذه المسيرة في التصوف الإسلامي ، الذي لا يمكن — بأى حال من الأحوال — أن يفصل عن التصوف قبل الإسلام ، بسبب البنى المتكاملة التي ورثها اللاحق عن السابق ، وبسبب البيئة الاجتماعية التي كانت المهد الذي ترعرع فيه . وبسبب اللغة التي كانت وسيلة التعبير الواحدة المتاحة في كليهما . وهذا لا يتعارض مع تقدير الباحثين في وقوع

التصوف الإسلامي تحت تأثير جملة من المصادر والروافد غير العربية ،  
إذ أن هذه الظاهرة ملحوظة من تاريخ الثقافات دون استثناء ، وليست  
مقصورة على هذا المجال دون سواه .

وقد كان ذلك السبب الرئيسي في قسمة البحث إلى زمر فكرية ،  
لا تتخذ من الترتيب الزمى أساساً لدراستها ، إلا في نطاق بيان تطور الفكرة  
الواحدة ، عبر مراحل متعددة من مسيرتها في مؤلفات المتصوفين وبحوث  
السالكين . وجهدت لانتزاع الشواهد الحية من المصادر مباشرة ، لحل  
خطر التأويل والتفسير في أدنى حد ممكن ، تبعاً لمنظومة من الأسس  
والمعطيات تطلعون بها الموضوعات والآراء .

دمشق — أيلول ١٩٧٩ م د . محمد ياسر شرف





## مدخل

يعد الفكر التأمل عند صوفية الإسلام أحد النماذج الصافية العديدة  
لا يرافقه القاعليات العقلية لدى المفكرين من شعور ينظر موضوع البحث  
الذى يرتادونه ويكتبون فيه . إذ أن ذلك يرتبط بمجمل النتائج التى يصل  
إليها المبدع - الصوفى ، نساك فى هذا السبيل الإجرائى ، والى ترمى  
أصلاً - إلى تذوق حلاوة معرفة الحقيقة وفهم دقائق الوجود ومتعلقاته  
وأحواله : كما يرتبط بذلك ما يمكن اعتباره سمة مميزة لهذا النوع من  
صنوف البحث عن تفسير للواقع الذى يحياه الإنسان ، وهو طرف مؤثر  
فى العلاقة القائمة بين الخالق ، من حيث هو قوة مبدعة قادرة فاعلة ،  
والوجود الذى يعد نتاجاً إبداعياً قابلاً للتأمل والتفسير .

وهذا جانب مما يجعل قبول التجربة الصوفية - فى تشييد صرح  
المعرفة - نوعاً من قبول المسلمات أو التصديق والإيمان بقضايا غير قابلة  
للتحقيق ، نظراً لعدم إمكانية تكرار الإحساس أو الإدراك هو هو ،  
وعدم إمكانية حفظهما . وقد اتخذت العواطف والأهواء والرغبات ،

التي تحقق شعور السعادة أو الرضى لونهاً خاصاً ، حينما تصورها الصوفيون ثابتة ، لا تتغير ولا يطرأ عليها نقص ، فغدت معرفة الحقيقة الإلهية متعة تتحقق برواية الحبيب — المفارق — اللاواقعي — الجميل بالذات ، وإقامة علاقة ثنائية معه .

وقد فتح هذا الاتجاه في ممارسة التجربة الدينية ، الآفاق أمام عقليات كثيرة استطاعت أن تدفع شأواً التعامل مع النص الديني ، بكيفيات متعددة ومتفاوتة ، تستند إلى الصياغة غير المحددة ، وما فيها من عموميات ذات أطر واسعة ، في مخاطباتها المؤمنين والعباد الأتقياء السالكين في درب العمل للعز بالحياة الآخرة ، عبر حدود التوجيه العام والسرد القصصي لأحداث تاريخية متباينة ، يجمع بينها مقتضى الاستشهاد بمغزى الوقائع ، أكثر من تفصيلاتها الدقيقة .

على هذا النحو أدت جهود المعرفة الصوفية إلى متع خيالية ، ارتبطت بها سلوكيات عملية معينة ، أبرز ما اتسمت به : تحصيل مشاعر اللذة التخيلية من أوضاع الألم الجسدي ، والسمو بالقيم إلى مستوى نفسي ، أظهر أهدافه : الانفلات من حبال الواقع . وأفضى ذلك إلى رد القيم جميعاً إلى التدوق المباشر ، أو إلى نشاط حيوي حمى ، يفضي إلى إنكار وجود غير خالص تماماً ، فجنح مفكرو الصوفية إلى عد « القيم » تتحلل به قيمة ذاتية « لا تتضح إلا بمقابلتها مع أضدادها ، فلا يظهر الخير إلا بالشر ؛ ولا الجميل إلا بالقبيح ، ولا الوجود إلا بالعدم ، وغير ذلك من حلقات السلسلة ؛

وفيد البحث في السلم « القيمي » لدى الصوفيين أن : جملة القضايا التي وقفوا جهودهم عليها ، لا تتعدى زمرة من التعريفات اللغوية — التي أدخلت بالتواتر مجال الاصطلاح — جرى اعتبارها — كافية للإشارة ، إلى نوع من الموضوعات المعرفية الخاصة ، تفتقر اللغة المتوافرة لدى المعنيين بها إلى القدرة على إيضاح مضامينها الحقيقية .

وتبعاً لذلك ظهر نوع من التناقض الضمني — منذ وقت مبكر — بين هدف الصوفي، الذي يرمى لتحقيق معرفة كاملة بالوجود، وأداة وصفه للموجودات وإدراكه العالم ومحتوياته التي يفترض — بالتعريف — أنها غير معينة بهذه المهمة ، التي « ليست من جنس ما يكتسب » على حد « ابن سبعين » . واتسمت هذه الثقة في جميع التجارب الأصيلة — دون استثناء — وغدا تكريس الأعداء بها وتوكيدها واحداً من أهم التماسات المشتركة بين الصوفيين .

وقد تطلب ذلك نوعاً من استخدام الرمز أحياناً ، أو اللجوء إلى الإيهام في وصف تجربة المتصوف وأحواله ومقاماته العديدة ، إضافة إلى الإحجام عن استخدام اللغة ، بحجة اجتناب « تشويه » الحقائق التي يكتشفها الصوفي خلال رحلته ومعاناته . وكان ذلك دافعاً للاستعانة بالأمثال الفلسفية في التصوف ، ولا سيما في المراحل المتأخرة نسبياً من تطوره ، بعد اكتشاف التصور الذي انطلت عليه المحادلات الكلامية : كما نشطت الدعوة إلى « التصرف بالطبيعة » ، تعويضاً عن قصور الإمكانيات العقلية المتوافرة ، لتغيير العالم الخارجي الذي يحيط بالصوفي ، ويعتبر كل ما فيه من مجهولات سبباً في شكوكه وخوفه وابتعاده عن مباشرة الحياة اليومية ، وبما يعود على هؤلاء الزمرة من المفكرين بتوكيد ثقة « الشخص » بامتلاك فعل التأثير في « الآخر — الأشياء » .

فشاع بسبب هذا وغيره . « أن المحامدة والحلوة والذكر ، يتبعها غالباً كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم . وإن هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ،

وتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية تصبر طوع وإرادتهم ، (١)

وقد أكدت هذه الجهود أن التصوف نوع من التفاعلية الانسانية المشتركة العامة (٢) ، حاول بها الصوفي سبر غور الوجود كله ، ووجوده الخاص بالدرجة الأولى . وإن هذه التفاعلية ليست ضخكراً بمايدأ يدرس موضوعاً معيناً دون احتفال بنوعية النتائج ، التي يتوصل إليها أثناء البحث وقد أدى هذا الموقف — الذي لم يجد أكثر من اللغة المتداولة أداة للتعبير إلى تكريس فشل الدعوة لحمل اللغة « الانفعالية » الموجهة لأغراض معينة تعبر أذا « شمولية » إذ لم يجد في أصل الواقع العلمي ما يؤيده . وبهذا لم يصل الصوفيون إلى « وضع » لغة خاصة بهم ، على نحو ما فعل الرياضيون بعد اكتشافهم إمكانات جديدة عديدة لصياغة الواقع ، تاركين « الأقلدية » والفياخورية ، وما قصر عن ثلثية مطامع الفكر الرياضي . لكن الذي حصل بالنسبة للتصوف يكاد أن يكون عكس ذلك : فقد كرس الصوفيون استخدام اللغة القاموسية المتداولة ، مع قليل أو كثير من العناية الفنية ، وأعلنوا — في الوقت نفسه — أنها قاصرة وكان هذا سبباً في اختلافات اعتقادية ومذهبية وفقهية وسلوكية ، لم تقف عند حد « حرية الفهم » بل تجاوزت إلى « التفسير » و « التطوير » بالاجتهاد في اتجاه دون آخر في كل حالة حالة .

وأرى أنه يمكن زيادة معرفتنا لجوانب متعددة في تجربة التصوف ، ظلت غامضة في الماضي مدة طويلة ، بسبب غياب المعلومات النفسية والعلمية الحديثة . وذلك عن طريق تقويم الآثار التأليفية الصوفية ، بحيث نتجنب المشكلات التي جرها منهج البحث القديم ، إذ اقتصر على أدوات

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ٤٦٩ .

(٢) أنظر : التصوف ظاهرة انسانية ، في كتابي « التصوف العربي » ،

و أرسطو ، و الجرجاني ، و اعتمد أصولاً جمالية و أخلاقية هي محل جدال غير قليل .

فغالبية النتاج الصوفي مطبوعة بأثار خاصة ، تجاه طريقة لتناول الواقع المظلم الممض الذي نعانى منه في حياتنا اليومية ، "بحكم العلاقات الاجتماعية" السائدة . وهذا النشاط التأليفي — كما النشاط الابداعي بجميع أنواعه — لا يتوافر لدى الإنسان ، ولا بصرف ، دون ضوابط ونظم ، منها ما هو جسدي وما هو نفسي وما هو عقلي تتكامل في الصورة النهائية المبدعة : وكل دراسة تتناول آثار الصوفيين ، يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة الكشف ولو بعد أدنى — عن الأصول المتداخلة في عمليات ظهور الأثر التأليفي الإبداعي — الصوفي .

ومعرفة تلك الظروف والمكونات والأسباب والمؤثرات ، تساهم في معرفة الإنسان نفسه ، من حيث هو كائن فاعل ، تنظم حياته زمرة من التقاليد والأعراف السائدة والعادات ، بعضها يلاقى لديه قبولاً أو هووى في نفسه ، وبعضها يشكل ضغطاً تجاهه ، أو عائقاً في طريقه بحول دون تحقيق رغباته أو إرواء دوافعه . ويترتب على ذلك صيغة فردية من المواقف تجاه الناس والهيئات والمثل السائدة ، تظهر — فيما تظهر — من خلال : مدى انحرافنا في الحياة الاجتماعية ودرجته ، وطرق التعبير عنها ، وكيفية النظر إلى معطياتها ، وتقوم مسيرتها نحو المستقبل .

ولا بد من إشارة إلى أن كل سلوك له مدلوله الضمني ، الذي يعبر عن حوافز وعقائد معينة ، وله بنية مكانية — زمانية — محدودة تعتبر بمثابة الإطار الحصى الذي يظهر فيه . وقد يستطیع الصوفي — بما هو إنسان ذو نزعات فكرية ورغبات شخصية خاصة — أن يستر غايته السلوكية الأخيرة ، لأسباب معينة ، خلال بحث معين أو تجاه واقعة أو قضية محددة لكنه — في النهاية — لن ينجح في تعمية جميع الدلالات العقلية التفسيرية

والاجتماعية السلوكية ، لما يقوم به من فعل ، يعد بمثابة « موقف » أو « علاقة » ضمن معطيات خارجية .

لذلك أرى من الأهمية بمكان : أن نضع دليلاً لدراسة النتائج التأليفي وما يتعلق به من تحويل « مشاعر الألم » إلى « مشاعر لذة » والعكس ، في التجربة الابداعية الصوفية . إذ أن النتائج المحصلة عن تتبع جهود المبدعين الصوفيين ، وتركيب موضوعاتهم الدراسية ، تكشف عن وجود ظاهرة مميزة في آثارهم ، تدفعنا إلى التركيز على النظر إلى المشاعر المختلطة المتداخلة لدى الصوفي المبتكر ، من حيث أن « لها ، الفضل الأكبر في قذف الأثر الابداعي . من حيز الفكرة إلى مستوى الواقع التعبيري ، بواسطة اللفظ .

وإذا أردنا الوصول إلى حقيقة هذا الوضع ، فلا بد أن نبدأ بتتبع عملية التعبير من أدنى المستويات التي تتخذها ، أعنى التعبير البيولوجي إلى الحركة الفسيولوجية التي تنشأ عن ذلك ، فالحالة النفسية والعقلية الفاعلة التي تصوغ الأثر الصوفي ، بشكله الابتكاري الذي هو الدليل المادي على « القدرة » لدى شخص دون آخر .

فقد أصبح من المؤكد علمياً أن الأغذية التي نتناولها ، تسبب توافر كمية كبيرة من الطاقة في أجسامنا ، فتحرك لدينا حياتنا النفسية العامة ، وتستمد هذه الطاقة مما يطلق عليه « الأيض الحيوي » ، أي عمليات الهضم والبناء في الجسم (٢) . فإذا لاحظ الشخص منا نفسه — على المستوى السلوكي — وجد أن طاقته النفسية تصرف تبعاً لأسلوبين مختلفين ، يحققان « توازن الشخصية » ومشاعر الهدوء ، التي تكون مصاحبة — عادة — باللذة أو الألم .

يضم الأسلوب الأول لحرف الطاقة النفسية — بحسب التصنيف

(٢) انظر : هول ، لاندزي : نظريات الشخصية . ص ٥٨ وما بعدها

الواقعي الإجرائي — جميع الأفعال والسلوكيات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص « مشاعر اللذة » . وللدلالة على هذا النوع من الطاقة النفسية التي ندفع « غريزة الحب *Eros* » بالمعنى العام ، استخدم اللفظة اليونانية « *Libido* » التي أطلقها عالم النفس سيجموند فرويد لتفيد معنى « الشهوة » إجمالاً ، دون تبني نظريته في التحليل النفسي ، وما يترتب عنها من تفسيرات للنتاج الإبداعي بصورة شاملة :

أما الأسلوب الثاني في صرف الطاقة النفسية — بحسب التصنيف الواقعي الإجرائي — فيضم « الأفعال والسلوكيات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص مشاعر الألم » . وللدلالة عليها أطلق الاصطلاح « *dyanedo* » الذي استنبطته من أصول عربية وإنجليزية ولايتينية فهو يتضمن اللفظة العربية « الديدن » بمعنى العادة السلوكية ، ولفظة الديدن بمعنى التفرغ الانفعالي أو اللعب . كما أنه اختصار جامع مستمد من

بدايات كلمات العبارة الانكليزية *The Daynamic Death of our Needs* التي تشير إلى الحركة الفاعلة في حاجتنا السلوكية ، مضافاً إليه الاطلاق الحرفي « *do* » المقابل لما في اللفظة اللاتينية « *Libido* » التي كان « فرويد » قد بين حاجة علم النفس إلى وضع لفظة مقابلة لها ، تدل على الطاقة النفسية الدافعة إلى الهدم أو ما يسمى « غريزة الموت *Thanatos* » . نظراً لتعلق ذلك بأحد الجوانب الهامة من الحياة الانسانية الداخلية ، والنتائج المترتبة على ما يمكن اعتباره نشاطاتها السرية (٤) .

وأشير إلى أن « غموض الكيفية » التي يتم صرف الطاقة النفسية ، بأسلوبها المذكورين — وهي تختلف عن كيفية تحريك العمليات النفسية العامة — هو أساس هام من أصول الدلالة على ذينك الأسلوبين عندى ، وليس أمراً عارضاً يفرضه واقع ما يملك علم النفس من معلومات حالياً في

---

(٤) أنظر : سيجموند فرويد : موجز التحليل النفسي . ص ١٨

وما بعدها .

هذا الشأن . كما أنه يمكننا أن نلاحظ — بسهولة — خضوع الطاقة النفسية لفترات انتظام ، تتجلى في التوازن التمعني والاستقرار الانفعالي ، مثلاً تخضع لفترات اضطراب تظهر — خاصة — في حالات الانفعالات الطارئة ، ولاسيما الخوف والقلق .

وكذا أشير إلى حقيقة هامة أخرى تتعلق بطبيعة هذه الطاقة ، أعني أن تحولها من أحد الأسنوبيين إلى الآخر ممكن وميسور ، بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، وقد يتم بشكل بدائي عفوي ، أو عن طريق قصدي منظم . ويظهر أثر ذلك في مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات على هيئات متضادة ، من حيث أن في مقدور الإنسان أن يلجأ عادة — إلى سلوك ما ، بقصد إرواء حاجاته أو تحقيق رغباته ، مدفوعاً بطاقة محرّكة لفعل أو لآخر .

وقد يحدث تباين ملموس في الموضوع ، أو الوسيلة التي يحاول الشخص بها إشباع رغبته أو حاجته ، نظراً لقابلية الطاقة النفسية لـ «الإزاحة» فيتم صرفها بطرق مختلفة . فالذي لا يستطيع إرضاء حاجته بالممارسة علاقة الحب الأثوئ مع موجود حقيقي ، قد يتحول إلى متأمل لمظاهر الخيال في الموجودات الأخرى، ومن لا يفلح أن يكون حاكماً يحظى باحترام الجميع يعقد صلة تعال مع ذلك الذي يحكم جميع الكائنات — لأنه برأها وعليها واجب شكره وعبادته . وهذا يعني أنه إذا تعلق الحصول على موضوع ما ، لغيايه أو لوجود عاتق داخل الشخص نفسه ، فإن الطاقة النفسية يمكن استثمارها في موضوع آخر . ثم قد تحدث إزاحة أخرى ، فثالثة ورابعة ، وهكذا ... بحيث يمكن إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فإذا كانت الرغبات على المستوى الفكري ، الذي يتعلق بالمطامح أو الأهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيري ، أو نظرة الشخص الانموزجية إلى نفسه وما يرتبط بذلك من أمور واعتبارات غامضة ، خدت



طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر أكثر تداخلاً واشتباكاً وتمقيداً وغموضاً . الأمر الذى يؤدى إلى ظهور سلوكات رمزية فى هذا الصدد فتتوب عن السلوكات الصريحة الواضحة ، فى تحقيق الفعل والخلاص من الضغط المحرك لحياة الشخص النفسية ، المتعلقة بالموضوع المستأثرة بإهتامه أو يعتبر عقبة أمامه :

وقد تظهر السلوكات الرمزية على شكل أفكار : يعبر بها الشخص عما يراه فى الموجودات والكون والمصير الانسانى ، وما هو مرتبط بذلك أو متصل به ، فتحمل فى طواياها حشداً من الرغبات والآمال والطموحات غير قليل ، مما يشف عن الخايل والمكونات العقلية والعاطفية والاعتقادية لشخص دون آخر ، من سماته الخاصة .

يرتبط بهذا الموضوع — أيضاً — مآثر من خلاطات حول قضية « الإلهام » فى مؤلفات الصوفية ، من حيث أنها تدخل فى نطاق المؤلفات الأدبية ، فى جانب غير قليل منها ، هو الذى حظى بالشهرة والتناقل والاعجاب — بالدرجة الأولى . ويجل هذه النقطة : عودة إلى حياتنا الاجتماعية الأخيرة ، إذ نجد أنها تعرض على كل فرد — فيما تعرض ، تبعاً لظروف عديدة — مشيرات تفضيه تجاه « موقف إحباطى » يزداد توتره أحياناً ، فيسبب حالة هيجانية — انفعالية جارفة — تحرك لديه مجموعة المختزنات النفسية والفكرية . فيعود الجهاز النفسى — العقلى ، عن طريق الترابط وأحلام اليقظة ، إلى خبرات وعواطف ومواقف سابقة . صاحبة بالأم أو القرح أو الثغور أو التحيد أو الرفض أو القبول ، وغير ذلك .

نلاحظ أن الفرد ، إذ يدرك موقفه الإحباطى الذى يترايد بالتدريج ، يسعى — سلوكياً — إلى التخلص من الطاقة الفائضة بسبب هذا الموقف ، والى تهدد الشخصية بفقدان التوازن . فيعمد إلى نوع من الرد العدوانى

« على ما هو خارجي بالنسبة إلى الذات » ، على نحو يؤكد حال التماسك ويدعمها . واختيار أو انتقاء أسلوب الرد ونوعيته ومداه وكيفية ، وما يمثله ذلك من كشف مناسب ، هي مانسيه « الإلهام » على مستوى التعبير أو التشكيل ، من حيث استخدامه مادة أولية هي اللغة لابتداع « أثر » يشهد على وجود « الأنا » وفعاليتها .

وقد فطن كثير من « الزهاد » العرب قبل ظهور الإسلام ، إلى أن رياضة النفس وامتلاك زمام الحكمة يمكن أن يتحققا بتخفيف قدرة البدن على الفعل ، وجعل النفس قادرة على التأثير في البيئة المحيطة بها مباشرة وقد أفاد « ابن خلدون » في حديثه عن « الكشف عن عوالم من أمر الله » بما أشرنا إليه أن : « هذا الكشف قد يحصل ( أيضاً ) لصاحب الجوع والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين ( والفرق بين الكشفين ) أن الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة ، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، رداً أوقبولا ، إذ هي من قبيل الوجدانيات » (٥) .

هكذا كان قوام تحصيل « الحكمة » عند « الحنفاء » قبل الإسلام التأمل وتركيز الشعور حول موضوع التخلص من متطلبات البدن ، بحيث يستوعب الحياة النفسية حال من الوجد ، لاعود يمثله لمن يستسلم بهجري العلاقات اليومية ومشاكل الدنيا المتزايدة . فعرف الانقطاع عن الحياة الاجتماعية ، والاعتكاف في أماكن العبادة ، والافتقار ، والتحنث في الكهوف والشعاب . ولقي ذلك — غالباً — تقدير واستحسان العامة من الناس ، واعتبر صاحب مثل هذا تساؤل « ذا » تكوين خاص ، مصطفي ، أوجرى تصنيفه ضمن « نمط » من الشخصيات المتمتعة باستعدادات خاصة وتمتلك قدرات خاصة على ممارسة الفعل والتفكير .

(٥) ابن خلدون : المقدمة . ص ٤٧٠ .

زهد « الحنفاء » في الدنيا ، ورأوا أن تمام الراحة والاطمئنان في الإعراض عن الأوثان ، والتوجه إلى إله واحد لانهاى ، هو مصدر كل استمرار وسعادة وحب ، عنده تلتقى الآمال وتنتفى الآلام ، وبه تتحقق اللذائذ ويتم الارتباط بين ماهو نهاى وماهو لانهاى (٦) .

يقول « ورقة بن نوفل » أحد الحنفاء :

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم :

أنا التليير ، فلا يغركم أحد

لاتعبدون إلها غير خالقكم

فإن دعوكم فقولوا : بيننا جد

سبحان ذى الرثى سبحانه نعوذ به

وقيل قد سبح الجودى والجمد

مُسخر كل ما تحت السماء له

لا ينبغي أن يناوى ذلك أحد

لاشي مما ترى تبقي بشائسته

يبقى الإله ويودى المال والولد (٧)

وقد عاش « ورقة » فأدرك بعثة النبي « محمد » ، وأطعمته زوجته « خديجة » على نبوته منذ بدايتها ، لكنه لم يدخل الإسلام ، وكان يمر بالمؤذن « بلال » وهو يعلب ويقول : أحد أحد ، فيقول أحد أحد

(٦) أنظر : المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٧٨ .

(٧) الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١٥ .

يا بلال ، والله لئن قتلتموه لأتخذن منه حناناً (٨). ويروى أن النبي قال :  
 « لا تسبوا ورقة بن نوفل ، فإني رأيت في ثياب بيض » (٩) ، وبين لهم  
 أنه لو كان من أهل النار لما ظهر في منامه وهو بهذه الملابس ، لأن أهل  
 النار لا يلبسون ثياباً بيضاً (١٠) ، وقال النبي بعد وفاة ورقة : « لقد رأيت  
 القدس في الجنة وعليه ثياب الحرير ، لأنه آمن بي وصدقني » (١١) .

ومن الخنفاء : أبو قيس صرمة بن أنس ، من بني النجار : تهرب  
 وابس المسوح ، وهجر الأوثان ، ودخل بيتاً اتخذ مسجداً لا تدخله  
 طامث ولا جنب ، وقال : أعبد رب إبراهيم . ومن شعره :

يقول أبو قيس وأصبح غاديا  
 ألا ما استطعتم من وصالي فافعلوا  
 أوصيتكم بالله والبر والتقى  
 وأعرافكم والبر بالله أول  
 وإن قومكم سادوا فلا تحسدونهم  
 وإن كنتم أهل السيادة فاعزّلوا

---

(٨) ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث ج ١ ص ٢٢٦ . السقلائي :  
 الاصابة في تمييز الصحابة ج ٦ ص ٣١٨ . وقيل : لا تأخذن قبره  
 حنانا . والحنان : البركة والهيبة ، وهو الشر الطويل . وربما  
 أراد ورقة : لو قتلتموه لاعتبرت ذلك خطنا اقترفتموه لا ينسى  
 سريعا .

(٩) الزبيدي : نسب قريش ص ٢٠٧ . الاصابة : الموضع المذكور .  
 سنن الترمذي : ج ٣ ص ٢٥١  
 (١٠) الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١١٣ وتاليتها .

(١١) القسطلاني : ارشاد الساري ج ١ ص ٦٥ . الذهبى : تاريخ  
 الاسلام ج ١ ص ٦٨ . البغدادي : خزنة الأدب ج ٢ ص ٤١ .

وأشعار أبي قيس تحمل الأصول العقيدية النازعة لأرائه الدينية، نجد فيها كثيراً مما هو في المسيحية واليهودية من أخذ بالإيمان بآله واحد ، وتأدب بالأخلاق الكريمة ، وصلة الرحم ، مما كرسه الإسلام بعد . يقول في قصيدة :

مبجحوا الله شرق كل صباح  
 طلعت شمسُه وكلُّ هلالٍ  
 عالم السرِّ والبيان لدينا  
 ليس ما قال رهنًا بفضلالٍ  
 وله الطيرُ تستريدُ وتأوى  
 في وكورٍ من آفات الجبالِ  
 وله الوحش بالفسلة نراه  
 في حفافٍ وفي ظلال الرمالِ  
 وله هودت يهودٌ ودانت  
 كل عينٍ إذا ذكرت عُضال  
 وله شمسُ النصراني وقاموا  
 كل عيد لربهم واحد فالو  
 وله الراهبُ الحبيسُ نراه  
 ركن يؤس وكان ناهم بالو  
 يابني الارحام لاتقطعوها  
 وصلوها قصيرةً من طوال (١٢)

---

(١٢) لويس شيخو : شعراء النصرانية ج ١ ص ٨ وتاليتها .

و « عامر بن الظرب » له أقوال في الحكمة والدين يظهر منها أخذه  
بريافة البدن بسياسة الألم ، بغية الوصول إلى معرفة الحقيقة الخالصة .  
يقول : « إني ما رأيت شيئاً خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً .  
ولا جائياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء ، لأحياهم الدواء . .  
إني أرى أموراً شتى وحتى . قيل : ما حتى ؟ قال حتى يرجع حياً ، ويعود  
اللاشيء شيئاً ، ولذلك خلقت السموات والأرض » (١٣) .

وقيل إن حكم « عامر » هذا في مسألة « الخنثى » هو الذي أقره  
الإسلام حكماً شرعياً ، وإن العرب كانت إذا أشكل عليها أمر في قضاء ،  
أو حارت في أمر معضل ترى وجوب الحكم فيه برأى صائب وعقل  
وتدبير ، ذهبوا إليه ، فإذا حكم كان حكمه الحكم الفصل  
فلا راد له (١٤) .

و أطور المتحفظين من انشعراء قبل الإسلام ، وأضرهم تنويهاً في  
موضوعاته الحكمية ، ودعوته السلوكية الأخلاقية ، هو « أمية بن أبي  
الصامت » أشعر تقيف . كان متديناً ، يقصد الشام للتجارة ، ثم زهد  
في الدنيا ، وليس المسوح ، وتعب ، وتحنت ، وقد تناول بالذكر في  
شعره : إبراهيم وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار ، وحرم  
الخمر ، وشك في الأوثان ، وتطلع إلى النبوة ، فلما ظهر النبي « محمد »  
في قريش أسقط في يده ، وقال : « إنما كنت أرجو أن أكونه » . وما  
انفك يخاف إلى الديور والكنائس ، يجالس الرهبان والقسس ، حتى

---

(١٣) الآلوسی : بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٧٥ وتاليتها . السكری :  
المجبر . ص ١٣٥ ، ١٨١ ، ٢٣٧ .

(١٤) ابن هشام : السيرة النبوية ج ١ ص ١٣٤ . الدينوري : عيون  
الأنباء ج ١ ص ٢٦٦ .

السهيلي : الروض الأنف ج ١ ص ٨٦ . الجاحظ : البيان  
والتبيين ج ١ ص ٤٦٢ ، ٤٠١ . ج ٢ ص ١٩٩ .

غلب على ظن بعض الإخباريين أنه مسيحي (١٥) ، وقد كان و يحكى قصص الأنبياء ، فبأى ألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب ، يأخذها من الكتب المتلزمة ، أو بأحاديث من أهل الكتاب ؟ (١٦) . فقد سمي الله : « السلطيط » و « الثغور » ، وسمى السماء : « حاقورة » و « صاقورة » ، وغير ذلك (١٧) .

رفض أُمّية دخول الإسلام ، وكان يناصر المشركين ضد المسلمين ، ورثى قتلى موقعة « بدر » من غير المسلمين بقصيدة مطلعها :

ألا بكيْتُ على الكرام بني الكرام أولى الممادح  
كبكا الحمام على فرو ع الأيلك في النضن الصوادح  
فقال في بيتين من هذه القصيدة من أصحاب النبي ، فاهماها و ابن هشام « صاحب السيرة (١٨) » ، وذكر أن النبي نهي عن روايتها (١٩) .

ويروى من شعره قبل البعثة المحمدية قوله :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا

بالخير صبحنا ربّي ومسانا

ربّ الحنيف لم تنفد عزائنها

مملوءة طبق الافاق سلطانا

---

(١٥) أنظر : الأغاني ج ٤ ص ١٢٠ سيرة ابن هشام : ج ١ ص ١١ ،

٤٨ ج ٠ ٦٣ ج ٢ ص ٣٢١ ، ٤٠١ .

(١٦) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ .

(١٧) أنظر : سيرة ابن هشام ج ١ ص ٤٨ ، ديوان فحول الشعراء

★ توفي سنة ( ٩ هـ - ٦٢٤ م ) .

(١٨) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٤٠٥ .

(١٩) الأغاني ج ٤ ص ١٢٣ . بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ١

ص ١٣ .

أَلَا نَبِيُّ لَنَا مِنَّا مُنْخَبِرُنَا  
 مابعدُ غايِنا من رَأْيِ مَخِيانَا  
 بيناً يَرْبِينَا آبَاؤُنَا هَلَكُوا  
 وبينما نَقْتَنِي الأولَادَ أَفْنَانَا  
 وقد عَلِمْنَا لو أَنَّ العِلْمَ يَنْقُصُنَا  
 أَن سَوْفَ تَلْحَقُ أَخْرَانَا بِأُولَانَا (٢٠)

ولأمية شعر في النظر إلى البشرية عبر معايير دنيوية ، وتقوم للسلوك  
 الشخصى تبعاً للإقبال على مشاغل الحياة أو الانصراف عنها . بحال  
 أوضاع المرغوبات ونزوع النفس والمثيرات الخارجية ، ويتعرض لمشكلة  
 الاهتمام بمعرفة المصير النهائي للإنسان ، من حيث هو مفكر واسع يطمح  
 إلى الاستمرار في المستقبل . ويشير إلى المرارة النفسية التي تجنيها والقلق  
 الذي نعاينه ، تجاه ظاهرة الخوف من الموت ، مما يؤدي لتغيص حياتنا  
 التي نود أن تستمر بما فيها من لذائذ ومتع ومغريات .

يقول في بيان « الجزاء » بين الثواب والعقاب :

هما طريقان : فَائِزٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ

عَ حَقَّتْ بِوِ حَدَائِقُهَا

وفرقَةٌ في الجحيم مَعَ فِرْقِ الشَّيْءِ

طَائِفٌ يَشْقِي بِهَا مَرَاتِقُهَا

وَصَدْعُهَا لِلشَّقَاءِ عَنِ طَلِبِ الْجَنَّةِ

عَ دُنْيَا وَاللَّهِ مَا حَقَّقَهَا



عبدٌ دعا نفعه فعائنها  
 يعلمُ أنَّ البصيرَ رافقها  
 اقتربَ الوعدُ والقلوبُ إلى الله  
 وحبُّ الحياةِ سائقها  
 مارغبة النفس في البقاء وأنَّ  
 تحيا قليلاً والموتُ لاحقها  
 أمامها قائدٌ إليه ويتخذو  
 ها حينئذٍ إليه سائقها  
 قد أيقنتُ أنها تصيرُ كما  
 كانَ يراها بالأمسِ خالقها  
 وأنَّ ما جمعت وأعجبها  
 من عيشة مُرةً مفارقها (٢١)

وهذا مما يشير إلى أن أمة الحكيم يعدو الديندو « ألصق بمجريات النفس الإنسانية من « الليبدو » رغم معارضتها لإياه ، ونمسخها بالبقاء ، ومحاولتها الدائمة للتخلص من سيطرة المشاعر الهدمية والفرد عليها . فتظهر العلاقة « الديالككتيكية » بين مايتجاذب النفس من مشاعر المتعة بالحياة ، والشدائد المنغصة بسبب فوات الآجال ونفاد العمر ، ويتضح الإدراك العميق لعبورية الوجود البشري .

هذه المعطيات والمواجهات الإنسانية هي التي شحلت الهم لدى العرب قبل الإسلام ، بأنماجه نوع من حياة التصوف العملي ، الذي يعتمد أصلاً له قضية « إلقاء » الشر الكثير - في الآخرة - بتحمل الشر القليل - في

---

(٢١) ابن عبد ربه : المقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .

الدنيا - والفوز بفارق ما بين هذين النوعين من الحياة ، حسب التصورات  
والمقائد السائدة آنذاك .

وقد حرم أمية الخمر على نفسه قبل تحريم الإسلام ، وصام أياماً ووصالاً ،  
والنفس دين إبراهيم وإسماعيل : وكان أول من أشاع بين قريش افتتاح  
الكتب والمعاهدات والمراسلات بجملة : « باسمك اللهم » التي نسخها الإسلام  
بجملة : « بسم الله الرحمن الرحيم » (٢٢) ، وروى الأخباريون  
قصصاً كثيرة عن ثقائه بالرهبان ، وتوسمهم معالم النبوة فيه ، فكانوا  
يسألونه أسئلة تعرف من أجوبتها (١) في نظرهم معالم النبوة ، فإذا أوقفهم  
على أجوبتها ، يقولون : كادت النبوة أن تكون فيه ، لولا بعض النقص  
في علاماتها عنده (٢٢) ، ورووا أنه : « كان يتفرس في لغات الحيوانات ،  
فيعرف ما تقوله وما تريده ، ويقصه على الناس . وأنه كان يسخر الجن ،  
وكانت تطيعه ، وأنه تأبى بموته حينما نعب عليه الغراب » (٢٤) .

وقد أفاد ابن كثير أن « الفارعة » أخت أمية « كانت ذات لب  
وعقل وجمال ، وكان رسول الله بها معجباً » (٢٥) ، وقد وفدت عليه ،  
وسألها عن شعر أخيها فقصت عليه : أن طيرين شقا قلب أمية ونظفاه  
من أدران الدنيا ومن أحقاد الإنسان ومن الشرك ، ووضعها دين التوحيد  
والتسامح فيه . وقصت عليه : أنه لما كان يحتضر على فراش الموت أفاق  
عدة مرات ، وكان يتلو في كل مرة : « لبيكما لبيكما ، هاأنذا لديكما » ،

---

(٢٢) مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ . التنبيه والاشراف ص ٣٥٩ .

تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ١٧٧ وتاليتها .

(٢٣) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ وما بعدها .

الأصفهاني : الأغاني ج ٤ ص ١٢٣ .

(٢٤) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٧ وتاليتها .

(٢٥) المرجع نفسه ص ٢٢٤ .

ثم يتلوه بكلام آخر فيه توصل وتضرع للإله، فلما أفاق آخر مرة قال شعراً بين فيه أنه هالك (٢٦) ، فقال النبي : وإن مثل أخيك كمثل الذي آتاه الله آياته فانسلك منها (٢٧) .

وروى أن النبي كان يسمع شعر أمية ، وأن « الشريد بن سويد الثقفي كان يأنشد له شيئاً منه ، في أثناء أحد أسفاره ، فكلمنا أنشد له شيئاً منه طلب منه المزيد ، حتى إذا ما أنشده مائة بيت ، قال النبي له : كاد ليسلم ، أو كاد ليسلم في شعره . وذكر أن رسول الله قال في حديث عنه : آمن شعره وكفر قلبه ، أو آمن لسانه وكفر قلبه (٢٨) .

حفل شعر أمية بموضوعات كثيرة ، ذات طابع أخلاقي ديني زهدي ، واشتمل على قصص وأساطير كثيرة ، غرضها التحريض على العزوف عن اللذائذ العاجلة والمتع العابرة ، وكبح جماح رغبات النفس ، وإضعاف الخوض لمناجات البدن ، بغية تحقيق « الذات » الإنسانية من خلال ربطها بالمطلق اللانهائي ، الذي يروى مع إدراكه كل شعور بالخوف من المستقبل المجهول وما ينطوي عليه من آلام . فذكر سفينة نوح والحمامة التي دلتها إلى اليابسة ، والطيور الذي لزم جيدها ، وذكر قصة إبراهيم ونلوه . ولده لله ، وما كان من حديث الذبح ، وذكر قصة مريم ونزول الروح

---

(٢٦) الأغاني ج ٤ ص ١٢٥ . طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ .

الاصابة ج ١ ص ١٣٤ .

(٢٧) تهذيب ابن عساكر ج ٣ ص ١٢٧ . مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ .

وتأليتها . الطبري : مجمع البيان ج ٧ ص ٦٣ وتأليتها .

الطبري : جامع البيان ج ٩ ص ١٢١ .

(٢٨) صحيح مسلم : كتاب الشجر ج ٧ ص ٤٨ . ابن سعد : الطبقات

ج ٥ ص ٣٧٦ . بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٥٣ وتأليتها .

ابن قتيبة : المعارف ص ٢٨ . خزائن الأدب ج ١ ص ٢٢٧ .

الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ .

الاصابة ج ١ ص ١٣٤ .

القدس إليها ، ونفضه في جيب درعها ، وذكر قصة خراب سدوم  
— مدينة لوط — ، وقد جاء في هذه القصيدة قوله :

كُلُّ يَمِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ

« إِلَّا يَمِينُ الْحَنِيفَةِ زُورٌ  
ومن الأساطير التي وردت في شعره : متزعة المهدد ، والديك ،  
والغراب . ومن شعره كثير بحاجة إلى تحقيق ، نظرأ لما نلقيه من تشابه  
بالآيات القرآنية — كما ذكرناه قبل — وكالبيت السالف الذي يشبه  
الآية : « إن الدين عند الله الإسلام » ، والآية : « ومن يتبع غير الإسلام  
ديناً فلن يقبل منه » (٢٩) ، وكقوله :

وسيق المجرمون وهم صرارة  
إلي ذات المقامع والنكال

فنادوا : ويلنا ويلاً طويلاً  
وعجبوا في سلاسلها الطوال

فليسوا مئين فيستريحوا  
وكلهم بحر النار صال

وحلّ الخقون بدار صدق  
وعيشي ناعم تحت الظلال

لهم مايشتهون وما تمنّوا  
من الأفراح فيها والكمال

---

(٢٩) سورة آل عمران : الآيتان ١٩ و ٨٥ وهي سورة مدنية .  
(٣٠) محمد حاشم عطية : الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي  
ص ٣٦١ .

فهذه المعاني ، وكثير من ألفاظها ، جاءت في القرآن ، كما يلي :

« وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً » . سورة الزمر - الآية ٧١

« ولهم مقامع من حديد » . سورة الحج - الآية ٢١

« ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه » . سورة الحاقة - الآية ٣٢

« ثم لا يموت فيها ولا يحيى » . سورة الاعلى - الآية ١٣

« في مقعد صدق عند مليك مقتدر » . سورة القمر - الآية ٥٥

« لهم فيها ما يشاءون خالدين » . سورة الفرقان - الآية ١٦

« لا يحزنهم الفزع الأكبر » . سورة الانبياء - الآية ١٠٣

وجميع هذه الآيات « مكبة » إلا : « لهم مقامع من حديد » ، فهي « مدنية » .

ومن وجوه المحاكاة في المعاني والالفاظ. أيضاً ، قول أمية :

ويومَ موعدهم أن يحشروا زمراً  
يومَ التغابن إذ لا ينفع الحذر  
مستوثقين مع الداعي كانتهم  
رجل الجراد زقته الريح تنتشر  
وأبرزوا بصعيد مستو جسر  
وأُنزل العرش والميزان والزبر  
وحوسبوا بالذي لم يُحصه أحد  
منهم وفي مثل ذلك ذاك اليوم معتبر

فمنهم قَسِرَ رَاضٍ بِعِشْتِهِ  
 وَآخَرُونَ عَصَوْا مَأْوَاهُمْ سَقَرُ  
 يَقُولُ خِرَانَهَا : مَا كَانَ عِنْدَكُمْ ؟  
 أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ نَذْرُ  
 قَالُوا : بَلَى ، فَأَطَعْنَا صَادِقًا بَطَرًا  
 وَغَرَرْنَا طُولَ هَذَا الْعِشِيِّ وَالْعَمْرِ  
 قَالَ : امْكُثُوا فِي عَذَابِ اللَّهِ ، مَا لَكُمْ  
 إِلَّا السَّلَاسِلُ وَالْأَغْلَالُ وَالسُّعُرُ (٢١)

ويقابل ذلك من الآيات القرآنية :  
 « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا . سورة الزمر - الآية ٧١ مكية  
 « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن . سورة التغابن الآية ٩ مدنية  
 « يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع » .  
 سورة القمر - الايتان ٧ ، ٨ مكية  
 « وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا . سورة الكهف - الآية ٨ مكية  
 « أحصاه الله ونسوه » . سورة المجادلة - الآية ٦ مدنية  
 « سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا : بَلَى قَدْ جَاءَنَا  
 نَذِيرٌ فَكَلَبْنَا » . سورة الملك - الايتان ٨ ، ٩ مكية  
 « وَقَالُوا : رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا وَكُفَرْنَا وَكُفَرْنَا وَكُفَرْنَا فَاصْلُوْنَا السَّبِيلَا » .  
 سورة الاحزاب - الآية ٦٧ مدنية

(٢١) محمد حاشم عطية : الموضع المشار اليه .

لقد حانى أمية مشاعر الألم ، تنفوس وتفرع في أعماق نفسه كلما تذكر أهوال الآخرة ، فتختلط بمشاعر اللذة والاستمتاع التخيلي بما في الجنة ، فتتداخل منازل الأمل مع أحلام اليقظة وأطياف الشجن ، ويطبع ذلك تجربته التعبيرية على نحو واضح شفيف ، وهذا ما حصل بالنسبة لمتصوفة الإسلام ، في مراحل لاحقة .

وفيما يلي سنسلط الضوء على تراث الصوفية الإسلامية ، فسنعرض الخطوط الرئيسية لهذه الظاهرة في نتاج العديد من الأعلام ، من خلال أردية سلوك ضفاف ميز سبورتهم الاجتماعية ، عبر فترة غير قصيرة من الزمن ، فكانوا شديدي الأفراد والبيان . إذ اتصل بذلك جملة القضايا والمواقف المتخذة لزاء البيئة الاجتماعية والعالم الخارجي ، مما يوصف بالإعراض أو الاستبدال أو التفضيل أو العزوف ، أو ما يدل على أشباه ذلك في السلوك الشخصي ، تجاه الآخرين أو الهياثات أو الأشياء أو القيم التي تحكم وجودنا الإنساني .





## الباب الأول

فرع الرضى والتوكل

نمت داخل الجو العام لحركة « الحنفية » مجموعة من التجارب الشخصية ، التي أذكتها العقول الممارسة ، والبيئات والقيم السائدة ، فتغيرت من حالة إلى أخرى . وقد لعبت القدرات الشخصية والميول والأهواء والاستعدادات الدور الأهم والأكثر خطورة ، في تحديد أنواع تلك المسارات المنطوية في السلوك الديني ، وجهدت للحفاظ على المنظومة القيمية الإيمانية ، التي توصل إليها صاحب كل تجربة ، تجاه الضغوط الاجتماعية الخارجية ، ولم يتحقق ذلك إلا بممارسة تجارب فردية ، استطاعت توظيف « الديندو » في ما يمكن تسميته بالرياضة الدينية ، التي يعتبر إضعاف الجسد بالجوع أول طرائقها وأيسرها تناولاً ، ومن مستلزماتها الأولية : الغزوف عن الحياة الفانية ، باعتبارها « طالبا زائفاً لا يستحق العناء » .

وعلى الرغم من اختلاف الآراء في أصول كلمة « صوفي » والمذاهب التي وضعت لردّها إلى مورد دون آخر<sup>(١)</sup> ، فإنني أرجح أنها وجدت

---

(١) انظر كتابي : التصوف الغربي ص ١٣١ وما بعدها .

في العربية قبل الإسلام ، وقد استمدت من اليونانية ، من اللفظة : « سوفس - (σοφός) » ، أتى تعني و كلمم ، وهى تشترك في المصدر نفسه مع الكلمة اليونانية من اللفظة سوفس « sophos » ، أتى تعني : صافى ، واضح ، متميز ، ظاهره .

وأرى أن تسمية « صوفى » قد أطلقت بمعنى الشخص « الانتقائى » الذى يعتمد إلى القيام بـ « سلوك » معين يتصف بـ « الحكمة » . إذ « يصطفى » أفضل العادات والعقائد ، ويتبعها ، فيؤدى ذلك إلى « ظهور » مخالفته الشائع من درجات السلوك المتدنية فكرياً وأخلاقياً واجتماعياً . ويؤكد هذا الاتجاه جملة المعلومات التى وصلتنا عن العرب قبل الإسلام ، ولا سيما المتعلقة بعبادة « التحنث » أو « التحنف » التى مررنا بها . وقد ذكر « ابن هشام » أن النبى كان يجاور فى « حراء » من كل سنة شهراً ، وكان « ذلك مما تحنث به قريش فى الجاهلية » . والتحنث : التبرر (٢) . وقال صاحب السيرة : « تقول العرب : التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفة ، فيدلون الفاء من الثاء ، كما قالوا : جدث وجدف - يريدون : القبر » (٣) .

ويزيد ذلك تأكيداً وجود مادة « صفو » فى اللغة العربية : بمعنى « تقيض الكدر » سواء فى ذلك : العادات أو غيرها ، مما يشوب أو يغير

(★) ربط « جوزيف فون هممر » بين كلمة « الصوفية » وحكماء الهنود العراة « Gymnosophistes » واعتبر الكلمتين العربيتين « صوفى ، صافى » من مصدر واحد ، مقابل الكلمتين اليونانيتين ذات المصدر الواحد (σοφός) وأيد ذلك « أولبرت ماركس » بعده ( انظر : Hammer : Geschichte der schoenen Redekuenste Persian, p. 346 .

(٢) انظر : السيرة النبوية ج ١ ص ١٥٢ .

(٣) الطبرى : تفسير القرآن ج ١ ص ١١٤٩ .

أو يمنع ظهور الشيء على حقيقته<sup>(٤)</sup> ، وبذلك تكون النسبة إلى من يأتي ويصطفى محمود السلوك هي الصفوى. قال فإذا رقت الصاد المضعفة ، وأبدلت النظم واوا ، وأدخمت الواو. الثقيلة بالإمالة في الياء ، صارت اللفظة : « الصفوى » .

أما تعريب الحرف اليوناني<sup>(٥)</sup> إلى ( ص ) وليس إلى ( س ) ، كما في كلمة « فيلسوفوس  $\phi\lambda\sigma\sigma\phi\varsigma$  » ، فهو من قبيل « تقريب صوت من صوت » ، وقد أورد صاحب « الاختصاص » نماذج عديدة لذلك في لغة العرب ، منها : الصاد والظاء ، والطاء والتاء ، والصاد والسين ، والقاف والكاف<sup>(٥)</sup> ، وهي لغة شائعة بين العرب قبل الإسلام ، وفي القرآن من ألفاظها غير يسير ، فيقال : « شمر عن صاقه » عوضاً عن « شمر عن ساقه » ، ولا مانع أن يقال : « فيلصوف » أو « فيلسوف » للدلالة على « حب الحكمة » ، مقابل « صوفى » أو « سوفى » للدلالة على « السالك » إلى الفعل الحكيم .

وأشار إلى ذلك « ابن منظور » في مادة « سمخ » فقال : « السماخ الثقب الذى بين الدجوين من آلة القدان . والسماخ لغة في الصماخ ، وهو الحج الأذن عند الدماغ . وسمخه يسمخه سمخاً أصاب سماخه فعقره .. ولغة تميم « الصمخ »<sup>(٦)</sup> . كما سلك « ابن جنى » ذلك في باب « الإدغام » ، إذ رآه تقريب الصوت من الصوت ، وعد منه : تقريب الصاد من الزاى ، لأن كليهما أسلى مخرباً ، صغرى صفة ، نحو : مصدر ومزدر ، والتصدير والتزدير ، وعليه قول العرب في المثل : « لم يحرم من فزده له » أصله : « فصد له »<sup>(٧)</sup> .

(٤) أنظر : الفيروز آبادى : القاموس المحيط .

(٥) ابن سنيده : المختص ج ١٣ ص ٢٧٠ .

(٦) أبو القاسم القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٢٦ .

(٧) عثمان بن جنى : الخصائص ج ١ ص ٥٣٥ وتاليتها .

هكذا يبدو التقارب بين « فيلصوف » بماهى نظر عقلى فى أمور الحكمة ، و « صوفى » بماهى ممارسة الحكمة على المستوى العملى ، ويثبت الأصل اليونانى لهذه الكلمة، إذ « ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . والأظهر فيه أنه كالقلب » (٨) ، كما قال « القشبرى » . ويبدو أن كثيراً من النتائج الصوفى الذى نقله التاريخ إلينا ، كانت بذوره الأولى قد انضشت وربت ، فى قرابة المجتمع العربى قبل الإسلام بزمان غير قصير .

فلما أتى الإسلام ظهرت أنماط من التيارات التعبدية ، اتسمت بأنواع من الاستعدادات معينة ، فكانت النواة لتجارب صوفية إسلامية عملت على تعميق الشعور الدينى وجندته لتكريس المعتقد الإيمانى بوجود المطلق ، وازدادت تعقيداً وثراء حيناً بعد حين . فقد رعى هذا التصوف الإسلامى إلى تذوق العقيدة التوحيدية والتحسس القلبنى لها ، لا البحث فيها بحسب مناهج عقلية محددة الأطر أو محسوبة الغايات ، ودون مقاييس منطقية أو معايير وضعية تدلل على صحتها .

فبداية التصوف الإسلامى لم تكن من الصفر ، بل انطلقت من متوافر حياة المزوف عن دين الجاهلية الأولى ، يستشف المسلم عقيدته فيها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل ، باعتبار العلم اليقضى يجرى عن طريق الذوق أو الحدس أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، وهذا لم يكن يستمد من الكتب ، بل يحصل بالتخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء ، لذا كان « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والروك » (٩) .

وقبل عرض مظاهر التصوف الإسلامى والتعرف لإياها ، لا بد من ملاحظة أن القرآن ، الذى هو المعين الرئيسى الذى استقى منه المتصوفة

(٨) ابن منظور : لسان العرب - مادة صمخ .

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

مكونات تجاربهم ، لم يشر صراحة إلى أى الاتحاد بين العبد والرب ، ولكن بعض ما فيه من آيات كان يغرى المتصوفة بنصور مثل هذا المذهب . من ذلك : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١٠) . « وهو معكم أينما كنتم » (١١) . « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١٢) ، ومثل ذلك من أحاديث عن الرسول ، كقوله فى حديث قديمى : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحببني وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » (١٣) .

بناء على ما تقدم يمكن القول ، بأن التصوف يقوم فى جوهره على أسامين : التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب ، حيث يشعر صاحب التجربة بإثراء كيانه وتحرر أفكاره وخوافره ، وانطلاق طاقاته الحبيسة العميقة الغور الضمى . ثم إمكان حصول نوع من الاتحاد بين العبد والرب ، يتجلى فى توكيد اشتغال الموجود الحق على جميع الموجودات باختلاف مراتبها . .

ويمكن أن نلاحظ فى حركة التصوف الإسلامى مجموعة من الأنماط الساوكية ، يمكن حصرها فى فترة نشوء التصوف الإسلامى باتجاهين اثنين : الزهد والتوكل ، ثم طرأ تغير وتطور على حركة التصوف ، فنضج واكتمل ، وكان نه فى هذه السبيل مراحل ظهرت فيها اتجاهات ، سنعرض لها تباعاً .

ويجب أن يلاحظ منذ الآن ، أن التصوف — بالمعنى الأول البسيط — هو الذى استمر فى الإسلام حتى عصرنا ، بعد أن عرفه العرب قبل الإسلام .

(١٠) سورة ق : الآية ٥٠ .

(١١) سورة الحديد : الآية ٥٧ .

(١٢) سورة المجادلة : الآية ٥٨ .

(١٣) القشبرى : رسالة فى علم التصوف ص ٤٥ .

أما المكونات الجزئية للتصوف فقد اختلفت اختلافاً شديداً ، عبر المراحل التي مر بها هذا النوع من التجارب الشخصية ، والمعاناة الدينية الفردية . حتى لقد وصل التصوف - بعد نضجه واكتماله - إلى مرحلة المذهب المتكامل ، بعد أن كان في بداياته مجرد سلوك انتقائي ، يتمثل في الامتناع عن ارتكاب المساوئ - وهي حالة سلبية لا تحقّق - مرافقاً بمبادرات تخف وتشتد ، باتجاه إبداع أنواع من السلوك - وهي حالة إيجابية مؤثرة - ترمم الفجوات السلوكية والاعتقادية ، التي تنشأ عن هجر ما هو مرفوض أو هلمه .

فالزهد والتوكل حالتان سلبيتان ، يتركزان حول محور التبادل المادى المباشر ، وإن كان الدافع لإيهما دافعاً إيمانياً معيناً ، ومثل ذلك يمكن أن نقول عن حالات الحب والفناء في الله ، لكن إذا انتقلنا إلى مذهب الحلول رأينا نوعاً من الانعطاف في جوهره وتحديد نقطة البداية ، في عقد العلاقة بين الحق والخلق . ونجد غير ذلك في مراحل تابعة ، مما سيصادفنا في هذه السيل .

## قاعدة التزهد والصرف

المنطلق الرئيس والغاية النهائية للإسلام هما: التوحيد ، من حيث هو إيمان بالدرجة الأولى ، ثم هو الخماس آيات الإله الواحد ونعمه في هذا العالم ، باعتبار الإنسان والموجودات الحيوانية والنباتية والجمادات والطبيعة كلها ، جزءاً بسيطاً من الظواهر التي تلمس فيها القدرة الإلهية الغير محدودة . هذا المبدأ حكم جميع التجارب الصوفية ، فهو في أبسط التجارب وأعقدها على السواء ، ولكن طرق التعبير عنه - من حيث هو عقيدة - اختلفت باختلاف المتصوفة ، كل فرد فرد .

ورأس حركة التصوف الإسلامي ، بمعناها السلوكي الدقيق ، هو النبي محمد بن عبد الله ، الذي تتلمذ على هدى سلوكه المأثور جميع المتصوفة - دون استثناء - وجهدوا لامتخاذه القدوة النموذج ، متأسين بسلوكه وحياته . ولكن اقتصار المعلومات التي وردت المتصوفة عن سلوك النبي على مصادر التاريخ أو التحليل البسيط أو التأويل الشخصي ، جعل الصوفي حراً - بالمعنى المطلق - في فهم السلوك المحمدي ، وفتح له المجال إلى تفسيره ، بحسب الفهم الشخصي ، فكان من ذلك أخطار لم يسلم منها تيار التصوف الإسلامي ، خلال سريانه وتطوره .



لن أعرض - ههنا - لتأريخ السلوك المحمدي ، نموذج ما يجب أن يكون المسلم الحقيقي عليه ، لأن كتب السيرة والفقهاء والأخبار والتاريخ وغيرها ، كفتنا مثونة ذلك . وسأكتفي بأن أعرض الجانبين هامين في شخصية النبي ، مما له علاقة باعتماد « الديندندو » محرراً رئيساً في تربيته الصوفية . يظهر في الجانب الأول - وهو ما يتعلق بالطعام - ما أطلعنا عليه اسم الممارسة السلبية « تجاه المؤثر أو العلاقات أو الأشياء الخارجية » . ويظهر الجانب الثاني - وهو ما يتعلق بالطيب والنساء - ما دهنناه « الممارسة الإيجابية » .

عن أنس بن مالك : « أن فاطمة عليها السلام ، جاءت بكسرة خبز إلى النبي ( صلى الله عليه وسلم ) فقال : ما هذه الكسرة يا فاطمة ؟ قالت : قرص خبزته فلم تطب نفسي حتى آتيتك بهذه الكسرة . فقال : أما إنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام » (١٤) .

عن عائشة أن رسول الله كانت تأتي عليه أربعة أشهر ما يشبع من خبز بر ، (١٥) ، وعنها ، قالت : « ما شبع آل محمد غداء وعشاء من خبز الشعير ثلاثة أيام متتابعات حتى لحق بالله » (١٦) ، وعنها أيضاً : « ما شبع آل محمد ثلاثاً من خبز بر حتى قبض ، وما رفع عن مائدته كسرة فضلاً ، حتى قبض » (١٧) .

وعن أبي هريرة : « كان يمر بآل رسول الله هلال ثم هلال ثم هلال لا يوقد في شيء من بيوته نار ، لا لحبيز ولا لطبخ . قالوا : بأي شيء كانوا يعيشون يا أبا هريرة ؟ قال بالأسودين - الخمر والماء . قال :

(١٤) ابن سعد : الطبقات ج ١ ص ٤٠٠ .

(١٥) (١٦) و (١٧) المرجع نفسه ص ٤٠١ .

وكان له جيران من الأنصار ، جزاهم الله خيراً ، لهم منافع ، يرسلون إليه بشيء من لبن ، (١٨) .

وعن عائشة : « ما شبع رسول الله في يوم مرتين حتى لحق بالله ، ولا رفعنا له فضل طعام عن شبع حتى لحق بالله ، إلا أن نرفعه لغائب . فقيل لها : ما كانت معيشتكم ؟ قالت : الأسودان - الماء والتمر ، وقالت : وكان لما جيران من الأنصار ، لهم ربائب يسقوننا من لبنها ، جزاهم الله خيراً » (١٩) .

وعن أنس بن مالك : « أن النبي لم يجمع له غداء ولا عشاء من خبز ولحم ، إلا على ضفف » (٢٠) ، وعنه : « شهدت للنبي وليمة ما فيها خبز ولحم » (٢١) . وعن عائشة : « ما اجتمع في بطن النبي طعامان في يوم قط ، إن أكل لحماً لم يزد عليه ، وإن أكل تمرأ لم يزد عليه ، وإن أكل خبزاً لم يزد عليه . وكان رجلاً مسقماً ، وكانت العرب تنعت له فيتداوى بما تنعت له العرب ، وكانت العجم تنعت له فيتداوى » (٢٢) .

ويقول ابن سعد (٢٣) : « أخبرني الأعرج عن أبي هريرة أن النبي كان يجوع : قلت لأبي هريرة : وكيف ذلك الجوع ؟ قال : لكثرة من يشاء وأضيافه ، وقوم يلزمونه لذلك ، فلا يأكل طعاماً أبداً إلا ومعه أصحابه ، وأهل الحاجة يتتبعون من المسجد . فلما فتح الله خير ، اتسع الناس بعض الاتساع ، وفي الأمر بعد ضيق والمعاش شديد : هي بلاد ظلف لازرع فيها : إنما طعام أهلها التمر ، وعلى ذلك أقاموا : قال مخزومة بن سليمان وكانت

---

(١٨) و(١٩) المرجع نفسه ص ٤٠١

(٢٠) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(٢١) و (٢٢) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(٢٣) توفي ابن سعد في بغداد ، ربيع جنادى الآخرة سنة ٢٣٠

٨٤٥ م .

جفنة سعد ( بن عبادة ) تلور على رسول الله منذ نزل المدينة في الهجرة إلى يوم توفى ، وغير سعد بن عبادة من الأنصار يفعلون ذلك . فكان أصحاب رسول الله كثيراً ، يتواسون ، ولكن الحقوق تكثر ، والقدام يكثر ، والبلاد ضيقة ليس فيها معاش » ( ٢٣ ) .

أما جانب الإقبال فيلخصه الرسول بقوله : « ما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء » ، وقوله : « حبيب إلى من الدنيا النساء والطيب ، وجعلت قرة عيني في الصلاة » ، وقول عائشة : « كان يعجب نبي الله من الدنيا ثلاثة أشياء : الطيب والنساء والطعام . فأصاب اثنين ولم يصبوا واحدة ، أصاب النساء والطيب ، ولم يصب الطعام » ( ٢٤ ) .

ونعرض لذلك الاجتهاد الذي ميز النبي العربي ، وكان مطمح محاسبة لجميع ذوى التجارب الصوفية الدينية المعمقة ، إضافة إلى العزوف عن تغذية البدن ، أعنى « الوحي » . فقد أورد البخارى عن عائشة أنها قالت : « أول ما بدى به رسول الله من الوحي كان الرؤيا الصادقة في النوم ، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حبيب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء . . ثم فتر الوحي حتى حزن النبي حزناً غداً منه مراراً حتى يتردى من رعوس شواقي الجبال ، فكلما أوفى بذروة جبل لكى يلقى نفسه تبدى له جبريل ، فقال : يا محمد إنك رسول الله حقاً ، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه ، فيرجع ، فإذا طالت عليه فترة الوحي غداً لمثل ذلك ، فإذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال مثل ذلك » ( ٢٥ ) .

( ٢٣ ) المرجع نفسه ص ٤٠٩ .

( ٢٤ ) المرجع نفسه ص ٣٩٨ .

( ٢٥ ) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٣ ص ٣ ، ١٦ . وقد أورد =

أشهر تسمية لوحى الله الذى أنزله على النبي ، لقبان : « الكتاب والقرآن » ، فى التسمية الأولى إشارة إلى جمعه فى سطور ، لأن الكتابة جمع الحروف ورسم الألفاظ . أما التسمية الثانية فنومىء إلى التلاوة ، لأن القرآن مصدر القراءة ، وفى القراءة استدار .

وترتد التسميتان إلى اللغة الآرامية ، فالكتابة فى الآرامية بمعنى رسم الحروف ، والقراءة بمعنى التلاوة ، وقد أسهم فى تداول العرب الألفاظ الآرامية أنها كانت تسود بلاد فلسطين وسورية وما بين النهرين وبعض العراق ، كما أن جوار العرب لليهود - الذين كانت لغتهم الدينية هى الآرامية - عجل فى انتشار كثير من الألفاظ الآرامية (٢٦) ، إلى جانب الألفاظ السريانية والعبرية ، ومن هذه الألفاظ : « قرأ » ، كتب ، كتاب ، تفسير ، تلميذ ، فرقان ، قيوم ، زنديق . وغير ذلك (٢٧) .

وهذا يعنى أن كلمة « الفرقان » التى نطلق تسمية للقرآن - أيضاً - هى من أصل آرامى ، تفيد مادتها معنى « التفرقة » ، ومن الأسماء الأخرى للقرآن : الذكر والتزويل ، وكلاهما عربى أصلاً .

---

٢٦ ( ابن كثير ( ص ٥ ) تفصيلاً لكلمة تحنت ، قال فيه : التحنت التعبد . تفسير بالمعنى ، ولا حقيقة التحنت من حنت البنية ، فيما قاله السهيل ، الدخول فى الحنت ، ولكن سمعت ألفاظ قليلة فى اللغة معناها الخروج من ذلك الشيء ، كحنت أى خرج من الحنت وتحوب وتحرج وتسام وتهدج هو ترك الهجود « وهو النوم للصلاة - وأوردها أبو شامة . وقد سئل ابن الأعرابي عن قوله : يتحنت أى يتعبد ، فقال : لا أعرف هذا ، إنما هو يتحنف من الحنيفية دين إبراهيم عليه السلام . قال ابن هشام والعرب تقول : التحنت والتحنف يبدلون الفاء من التاء ، كما قالوا : جدف وجدث (٢٦) انظر : Krenkow : Encyclopédie de L'Islam (art. Kitab) (٢٧) انظر : Blachare : Le Coran, Introduction, p. 5.

أما طريقة تلقى القرآن فهي ما سعى بالوى : « ان أتبع إلا ما يوحى إلى » (٢٨) ، وهو نوع من الإعلام السريع ، وصفه النبي للحارث ابن هشام قائلا : « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس - وهو أشد على - فيفصم عنى وقد وعيت ما قال . وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا ، فيكلمنى فأعنى ما يقول » (٢٩) ، وقالت عائشة : « ولقد رأيته ينزل عليه الوحي فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد صرقا » (٣٠) ، وقد جاء عن عبد الله بن عمر سؤاله : « قلت يا رسول الله هل تحس بالوحي ؟ قال : نعم ، مع صلصلة ثم أثبت عند ذلك ، وما من مرة يوحى إلى إلا ضئت أن تقضى غيظ منه » (٣١) .

وقد جسد القرآن صورة النبي محمد ، من حيث « هى صورة العهد المطيع ، الذى يخاف عذاب ربه إن عصاه ، فليترحم حدوده ، ويرجو رحمته ، ويعترف بعجزه المطلق عن تبديل حرف من كتاب الله » (٣٢) ، وقد نهى - أول العهد بتزول الوحي - عن تدوين شيء سوى القرآن ، فكان يدعو أحد الكتبة لتدوين الوحي بعد نزوله عليه ، قال : « لا تكتبوا عنى ، ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عنى ولا حرج ، ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » (٣٣) . أما أحاديث النبي فتختلف عن الوحي فى أنها « توقيفية » ، يتسقى

(٢٨) سورة يونس : الآية ١٥ .

(٢٩) صحيح البخارى : بدء الوحي ج ١ ص ٦ . رواه الحارث بن هشام .

(٣٠) أخرج فى الصحيحين من حديث مالك ، ورواه الامام أحمد وعبد الله بن سليمان وأيوب السخيتاني .

(٣١) ورد فى مسند أحمد وغيره .

(٣٢) صحيح الصالح : مباحث فى علوم القرآن ص ٢٥ .

(٣٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٢٢٩ . وقد روى الحديث أبو سعيد الخدري .

مضمونها مع الوحي ، وصاغها النبي بأسلوبه ، وبينها بلاظه الشخصى  
أما الأحاديث القديمة ، فقد كانت تسهل مطالعها بعبارات يشعر بها  
سامعه أنه بصوغ بأسلوبه البشرى ، معنى أنزله الله (٢٤) ، وفي القرآن  
مواضع كثيرة تصحيح بعض المواقف التى اتخذها النبي : تجاه حوادث  
أو أشخاص : وكذلك فى السيرة النبوية ما يفيد أنه قد تراجع عن آراء  
قال بها أو مواقف اتخذها انطلاقاً من خبرته الشخصية ، ثم روجع فيها ،  
فاشار بأخذ ما أظهر له أنه أنفع ، ولمثل ذلك أشار بقوله : « أأنتم أعلم  
بأمر دنياكم » الذى ورد فى صحيح مسلم (٢٥) .

وقد كان الوحي يأتي النبي « فى الليل الدامس والنهار الأضحى ،  
وفى البرد القارس أو لظى الهجير ، وفى استجمام الحضر أو أثناء السفر ،  
وفى هدأة السوق أو وطيس الحرب ، وحتى فى الإسراء إلى المسجد  
الأقصى ، والعروج إلى السموات العلى » (٢٦) .

أول ما نزل به جبريل من وحى هو أوائل سورة العلق : « اقرأ  
باسم ربك الذى خلق » ، فأخبر به النبي زوجته ، وأنه رآه فى غمار  
حسراء . فانطلقت به خديجة إلى ورقة بن نوفل ، وكان شيخاً كبيراً ،  
فقال له : يا ابن عم ، اسمع من ابن أخيك . فقال له ورقة : يا ابن أخى  
ماذا ترى ؟ . فأخبره محمد بنجر ما رأى ، فقال ورقة : هذا الناموس  
الذى نزل الله على موسى (٢٧) .

ثم قرأ الوحي عن النبي ثلاث سنين ، فحزن ، ومرو معنا خبر  
عائشة فى ذلك ، حيث غدا مراراً كى يتردى من رموس شواقي

(٢٤) أنظر : صبحى الصالح : المرجع المذكور ص ٣٣ وما يليها .

(٢٥) أنظر : المرجع نفسه ص ٣١ - ٤٦ .

(٢٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ج ١ ص ١٩٨ .

(٢٧) البخارى : بدء الوحي ج ١ ص ٧ .

الجبال (٣٨) ، وبينما هو ماش ذات يوم ، إذ سمع صوتاً من السماء فرجع بصره ، فإذا الملك الذى جاءه بحراء ، فرعب منه فرجع إلى زوجته خديجة ، يقول زماونى ، فتزلت الآيات : « يا أيها المدثر . قم فأندب . وربك فكبر . وثيابك فطهر . والرجز فاهجر » ، فحمى الوحي وتتابع (٣٩) .

وأبطأ الوحي شهراً كاملاً بعد « حديث الإفك » (٤٠) الذى رميت به عائشة زوجته ، وأثيرت حولها فضيحة الزنى مع صفوان ابن معطل إذ قال لها النبي « يا عائشة ، أما إنه بلغنى كذا وكذا ، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله ، وإن كنت ألمت بذنب فاستغفري الله . » وكذلك أبطأ الوحي المتعلق بتحويل القبلة إلى الكعبة فى مكة إذ لم ينزل إلا بعد ستة عشر أو سبعة عشر شهراً من التوجه فى الصلاة إلى بيت المقدس (٤١) .

وقد نزل القرآن - بشكل عام - منجماً « بحسب الحاجة : خمس آيات ، وعشر آيات ، وأكثر وأقل » (٤٢) . فقد نزلت عشر آيات جملة ، فى قصة « الإفك » ، وفى أول سورة « المؤمنون » ، ونزل القول : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء » ، إن الله عليم حكيم « قبل نزول أول هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (٤٣) .

وتعاقب نزول القرآن ثلاثة وعشرين عاماً ، ثلاث عشرة سنة

(٣٨) المرجع نفسه : كتاب التعبير ٩ ص ٣٠ .

(٣٩) المرجع نفسه ج ٦ ص ١٦٢ .

(٤٠) أنظر : صحيح البخارى ج ٦ ص ١٠١ .

(٤١) البخارى : كتاب التفسير ج ٦ ص ٢١ .

(٤٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ٠ ج ١ ص ٧٣ .

(٤٣) السيوطى : الموضوع المذكور ٠ والآية رقمها ٢٨ من سورة التوبة .

في مكة وعشر في المدينة ، وقدر بعض المؤلفين مدة نزول القرآن بعشرين سنة ، وبعضهم بخمس وعشرين ، وبنوا ذلك على إقامة النبي في مكة بعد البعثة عشرين أو خمس عشرة سنة (٤٤) .

وقد قيل بأن للقرآن تنزلات ثلاث : الأول إلى اللوح المحفوظ ، والثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا ، والثالث تفريقه منجماً بحسب الحوادث . وقدم لتوكيد ذلك أسانيد اعتبرت صحيحة ، إذ رأى الزركشي أن هذا الرأي « أشهر وأصح » ، وإليه ذهب الأكثرون (٤٥) ، وقال ابن حجر بأنه الرأي « الصحيح المعتمد » كذلك . وعزف عن الأخذ بهذا الرأي كثيرون . معتبرين أن : « صحة الأسانيد في هذا القول لا تكفي وحدها لجوب اعتقاده » ، فكيف وقد نعلق القرآن بخلافه ؟ . إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحي وتنجيته ، ومنه يفهم بوضوح أن هذا التدرج كان مثار اعتراض المشركين الذين ألفوا أن تلقى القصيدة جملة واحدة ، وسمع بعضهم من اليهود أن التوراة نزلت جملة واحدة ، فأخذوا يتساءلون عن نزول القرآن نجوياً ، وودوا لو ينزل كله مرة واحدة (٤٦) .

دفع القائلين بأن للقرآن تنزلات ثلاثة لهذا الرأي : « وإن في تعدد النزول وأماكنه مبالغة في نفي الشك عن القرآن ، وزيادة للإيمان به ، وباعثاً على الثقة فيه . لأن الكلام إذا سجل في سجلات متعددة ، وصحت له وجودات كثيرة ، كان ذلك أدنى للريب عنه وأدعى إلى تسليم ثبوته ، وأدنى إلى وفرة الإيمان به ، مما لو سجل في سجل واحد أو كان له

---

(٤٤) انظر : الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٢٢

السيوطي - الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ٦٨ .

(٤٥) الزركشي : البرهان ج ١ ص ٢٢٩ .

(٤٦) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٥١ .



وجود واحد» (٤٧) .

وذهب أبو شامة في « المرشد الوجيز » إلى أن سبب ذلك : « تفخيم  
لأمره ، وأمر من نزل عليه ، وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن  
هذا آخر الكتب المتزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم : ولقد صرفناه  
إليهم لينزل عليهم » (٤٨)، وقد ذكر السيوطي في « الإتيان » وغيره :  
ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة ، وما تكرر نزوله أكثر من  
مرة ، وما تأخر حكمه عن نزوله أو نزوله عن حكمه ، وما نزل منه  
على بعض الأنبياء قبل محمد .

كان عدد غير كثير من نخبة الصحابة حفظة للقرآن ، وتفيد الروايات  
التي ذكرها البخاري في صحيحه ، أنهم لا يزيدون على « سبعة » أشخاص ،  
هم : عبد الله بن مسعود ، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة ، معاذ بن  
جبل ، أبي بن كعب ، زيد بن ثابت ، أبو زيد بن السكن ، أبو الدرداء (٤٩)،  
وذكر السيوطي أن كتاب القراءات « المنسوب إلى أبي عبيد »  
عد من المهاجرين : الخلفاء الأربعة ، وطلحة وسعداً ، وابن مسعود ،  
وحذيفة ، وسالم ، وأبا هريرة ، وعبد الله بن السائب ، والعبادلة (عبد الله  
ابن عباس : عبد الله بن عمرو بن العاص ، عبد الله بن عمر ، عبد الله  
ابن الزبير ) ، وعائشة ، وحفصة ، وأم سلمة . ومن الأنصار : عباد  
ابن الصامت ، ومعاذ الذي يكنى أبا حليمة ، ومجمع بن حارثة ، وفضالة بن  
عبيد ، ومسلمة بن مخلد ، وقد صرح بأن بعضهم إنما كمله بعد النبي (٥٠)  
واشتهر بإقراء القرآن من الصحابة سبعة : عثمان بن عفان ، على

---

(٤٧) الزرقاني : مناهل العرفان ج ١ ص ٣٩ وتاليتها .

(٤٨) الإتيان : ج ١ ص ٤٦٩ . البرهان : ج ١ ص ٣٢٠ .

(٤٩) أنظر : صحيح البخاري ، الباب السابع عشر من كتاب مناقب

الأنصار .

(٥٠) السيوطي : الإتيان ج ١ ص ١٢٤ .

ابن أبي طالب ، أبي بن كعب ، زيد بن ثابت ، عبد الله بن مسعود ،  
أبو الدرداء ، أبو موسى الأشعري (٥١) .

وقد مرث كتابة القرآن بثلاثة أشكال في ثلاثة عهود ، في صدر  
الاسلام :

١ - فقد اتخذ النبي كتاباً للوحى ، فيهم : الخلفاء الأربعة ، معاوية  
ابن أبي سفيان ، زيد بن ثابت ، أبي بن كعب ، خالد بن الوليد ، ثابت  
ابن قيس ، كان يأمرهم بكتابة ما ينزل من القرآن ، وقد أخرج الحاكم  
في « المستدرک » عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله  
نؤلف القرآن من الرقاع » (٥٢) .

وذهب الزركشى وغيره إلى أن ترتيب آيات القرآن و توقيفى ،  
أما السور فإن و ترتيب بعضها ليس هو أمراً أوجبه الله ، بل أمر راجع  
إلى اجتهدهم (الكتاب) واختيارهم ، ولهذا كان لكل مصحف ترتيب (٥٣)  
وقال القاضى أبو محمد بن عطية : « إن كثيراً من السور كان قد علم  
ترتيبها في حياته (النبي) كالسبع الطوال والحواميم والمفصل » (٥٤) .

ولم تجمع في عهد النبي آيات كل سورة في صحائف عدة : ولا  
جمع القرآن كله بين دفئ مصحف واحد . ومرد ذلك على حد قول  
الزركشى : « إنما لم يكتب في عهد النبي مصحف لثلا يفضى إلى تغييره  
في كل وقت ، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول الوحى بموته » .

٢ - أول من جمع الآيات والسور في مصحف مرتباً ، هو أبو بكر .  
يقول المحاسبى : « أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً ،

---

(٥١) الذهبى : طبقات القراء ، نقله السيوطى في الاتقان ج ١ ص ١٢٥

(٥٢) أنظر : الاتقان ج ١ ص ٩٩ . البرهان ج ١ ص ٢٣٧ .

(٥٣) الزركشى : البرهان ج ١ ص ٢٦٢ .

(٥٤) المرجع نفسه ص ٢٥٧ .

وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله فيها القرآن منتشرا ، فجمعها جامع وربطها بخيط ، حتى لا يضيع منها شيء (٥٥) ، وكان جمع القرآن سنة اثنتي عشرة من الهجرة ، بعد «موقعة اليمامة» بين المسلمين والمتردين من أتباع «مسيلمة» . إذ قتل سبعون من الصحابة ، فخاف ذلك عمر بن الخطاب ، وألجأه أن يقترح على أبي بكر جمع القرآن ، فكلف به زيداً ، يقول في ذلك : «فتتبع القرآن أجمعه من العسف واللعاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ، لم أجدها مع أحد غيره حتى خاتمة براءة» . فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حياته ، ثم عند حفصة بنت عمر (٥٦) .

وقد أوصى أبو بكر وعمر زيداً لدى جمع القرآن ، أن : «أقعد على باب المسجد ، فمن جاء بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه» (٥٧) واستغرق جمع المصحف حوالي سنة واحدة . أما أصل تسميته هذه ، فهي أنه لما كتب على الورق ، قال أبو بكر : «التمسوا له اسماً» ، فقال بعضهم : «السفر» ، قال : «ذلك اسم تسميه اليهود ، فكروا ذلك» . وقال بعضهم : «المصحف» فإن الحبشة يسمون مثله ، فاجتمع رأيهم على أن سموه «المصحف» (٥٨) .

---

(٥٥) البرهان ج ١ ص ٢٣٨ . الاتقان ج ١ ص ١٠١ ، والمحاسب ، هو الحارث بن أسد ، توفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ . ذكر قوله هذا في كتاب فهم السنن ، ونقله السيوطي والزركشي فيما أشير إليه .

(٥٦) صحيح البخاري : فضائل القرآن - البابان ٣ و ٤ ، الأحكام - الباب ٣٧ . مسند أحمد ج ١ ص ١٣ .

(٥٧) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٠٠ ، وقد أخرج هذا الحديث - المنقطع ابن أبي داود ( وهو من كبار حفاظ الحديث ) من طريق هشام بن عروة عن أبيه .

(٥٨) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ٨٩ .

٣- أما الجمع الثاني للمصحف فقد تم في عهد عثمان بن عفان سنة (٢٥ هـ) ، إذ أفرع حذيفة بن اليان : اختلاف أهل الشام والعراق في قراءة القرآن ، حينما كان يغازيهم في فتح ارمينيا وأذربيجان . فجاء عثمان قائلا : يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة ، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة ، أن أرسل إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك . فأرسلت به حفصة إلى عثمان ، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد ابن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف . وقال عثمان للرمط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن ، فاكتبوه بلسان قريش ، فإنه إنما نزل بلسانهم . ففعلوا ، حتى إذا نسخوا المصحف في المصاحف ، ردها عثمان إلى حفصة ، وأرسل إلى كل أقرى بمصحف مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق . (٥٩) .

ومن المصاحف المشهورة - إلى جانب مصحف حفصة - اثنان : مصحف أبي بن كعب (٦٠) ، ومصحف عبد الله بن مسعود (٦١) الذي أتى أن يحرقه ، ثم عاندوه إلى ذلك فأذعن له . وبلى هذين المصحفين في الشهرة : مصحف أبي موسى الأشعري ثم مصحف المقداد بن عمر (٦٢) . وذكر ابن النديم في « الفهرست » وابن أشتة في « المصاحف »

---

(٥٩) صحيح البخاري : كتاب فضائل القرآن - البابان ٢ و ٣ .

السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٠٢ .

ابن أبي داود : المصاحف ص ١٨ . الطبري : تفسير القرآن

ج ١ ص ٢٠ وتاليتها .

(٦٠) ابن أبي داود : المصاحف ص ٩ .

(٦١) صحيح البخاري ج ٦ ص ١٨٦ .

(٦٢) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٣ ص ١١٤ .

وابن أبي داود في كتابه « المصاحف » أيضاً : وجود مصاحف أخرى ،  
لم تعرف ولم تشتهر .

وكما رفض ابن مسعود في البداية إحراق مصحفه تنقيلاً لأمر عثمان ،  
رفضت حفصة تسليم مصحفها إلى مروان بن الحكم  
ليحرقها ، حتى إذا توفيت أخذها وأحرقها ، مسوغاً ذلك بقوله :  
« إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الإمام ، فخشيت  
إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مراتب » (٦٣) .

أما عدد النسخ التي وضعت في عهد عثمان ، فغير متفق عليه بين  
المؤرخين . يقول أبو عمر الداني ( توفي سنة ٤٤٤ هـ ) . في هذا الصدد :  
« أكثر العلماء على أن عثمان لما كتب المصاحف جعلها على أربع نسخ ،  
وبعث إلى كل ناحية واحدة : الكوفة والبصرة والشام ، وترك واحدة  
عنده . وقد قيل : إنه جعله سبع نسخ ، وزاد : إلى مكة وإلى اليمن وإلى  
البحرين . قال الأول أصح ، وعليه الأئمة » (٦٤) ، ورأى السيوطي :  
« وأن المشهور أنها خمسة » (٦٥) .

وجميع تلك المصاحف كانت « خالية من النقط والشكل » ، ومن  
أسماء السور والفواصل ، اقتداءً بأبي بكر ، فإن صحفه كانت مجردة  
من كل ذلك ، وفوق هذا جردت المصاحف العثمانية مما ليس بقرآن !  
من الشروح والتفاسير ، فمن الصحابة من كان يكتب في مصحفه  
ما سمع تفسيره وإيضاحه من النبي » (٦٦) .

خلو المصاحف العثمانية من النقط والشكل ، جعل رسم بعض الألفاظ

---

(٦٣) ابن أبي داود : المصاحف ص ٢٤ .

(٦٤) أبو عمر الداني : المتع في رسم القرآن . القفطي : انباه

الرواة ج ٢ ص ٣٤١ وتاليتها .

(٦٥) السيوطي : اللاتقان ج ١ ص ١٠٤ .

(٦٦) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٨٥ .

القرآنية صالحاً للقراءة بأكثر من وجه ، يميز الناس بينها بالسليقة ، مدة بضع وأربعين سنة ، حتى خلافة عبد الملك ( ٦٥ هـ ) ، حيث كثرت الصحف وانتشرت ( ٦٧ ) ، ففكر بعض رجال الحكم بإحداث أشكال معينة تساعد على القراءة الصحيحة ، منهم عبيد الله بن زياد ( ت ٦٧ هـ ) الذي ينسب إليه أنه أمر رجلاً فارسى الأصل بإضافة الألف إلى ألفى كلمة حذفت منها ، فكان هذا الكاتب ينسخ ( قالت ) بدلا من « قلت » و « كانت » بدلا من « كنت » ( ٦٨ ) ومنهم : الحجاج بن يوسف الثقفي ( ت ٩٥ هـ ) الذي أصلح الرسم القرآنى في أحد عشر موضعاً ، فكانت أوضح قراءة وأيسر على الفهم ( ٦٩ ) .

وقد اختلف في أول من نقط القرآن ، وترددت في ذلك أسماء أشهرها : أبو الأسود اللؤلؤى ( ٧٠ ) ، يحيى بن يعمر ( ٧١ ) ، نصر بن عاصم الليثى ( ٧٢ ) ، والحسن البصرى ( ٧٣ ) . ثم أتى الخليل بن أحمد الفراهيدى فكان أول من صنف النقط ، ورسمه في كتاب ، وذكر الله ، وأول من وضع الهزة والتشديد والروم والإشمام ( ٧٤ ) . وتابعه أبو حاتم السجستاني بتأليف كتابه عن نقط القرآن وشكله ، وقد مرت جميع تلك المراحل والخطوات بمعارضات شديدة تشتت وتضعف ، بحسب

- ( ٦٧ ) هذا قول أبى الهلال العسكري ( ت ٣٨٢ هـ ) أورده ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٥ .  
 ( ٦٨ ) و ( ٦٩ ) ابن أبى داود : المصاحف ص ١١٧ .  
 ( ٧٠ ) الزركشى : البرهان ج ١ ص ٢٥٠ نقله المبرد : « أول من نقط المصحف أبو الأسود اللؤلؤى » .  
 ( ٧١ ) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٢٧ . توفى يحيى سنة ١٢٩ هـ .  
 ( ٧٢ ) طبقات القراء ص ٣٣٦ . توفى نصر سنة ٨٩ هـ .  
 ( ٧٣ ) السيوطى : الاتقان ج ٢ ص ٢٩٠ . توفى الحسن سنة ١١٠ هـ .  
 ( ٧٤ ) أنظر : كتاب النقط لأبى عمرو الداني ص ١٣٣ . الاتقان =

الأحوال والأزمان ، وتحقيق تحسين الرسم القرآني متدرجاً ، جيلاً بعد جيل ، حتى بلغ الذروة في نهاية القرن الثالث الهجري (٥) .

من الخصائص الشكلية الفنية التي انفرد بها القرآن ، من حيث هو الكتاب الديني الإسلامي ، من بقية الكتب الدينية الأخرى : ونشأ عنها نتائج ملأت كتب كثير من الباحثين وأوحت بآثار هامة في مجالات تتبع الفكر الانفعالي لدى المشتغلين بالتجارب الدينية ، ولا سيما في موضوع التصوف ، ما لخصه الدكتور « زكي مبارك » بقوله : يظهر أن القرآن نظم نظماً غنائياً ، وأن ترتيله كان ملحوظاً في أوضاعه الثرية ، بدليل أن كثيراً من الآيات ينتهي ، قبل أن ينتهي المعنى : المطلوب » (٧٥) .

ولعل من مراعاة التأثير الموسيقي في القرآن ، قول الرسول لعمر في هذا الشأن : « علمه بلالا ، فإنه أُنْدى منك صوتاً » ، وما نراه

---

ج ٢ ص ٢٩٠ . توفي الفراهيدي سنة ١٧٥ هـ  
والسجستاني سنة ٢٤٨ هـ .

(★) ظهر القرآن مطبوعاً للمرة الأولى في التاريخ ، حوالي سنة

١٥٣٠ م ، ولكن السلطات الكنسية أصدرت أمراً بإعدامه حال

ظهوره . ثم طبعه « هنكليمان » في « هامبورج » سنة

١٦٩٤ م . ثم تلاه « مراكي » بطبعه في « بادو » سنة

١٦٩٨ م . ثم ظهرت « طبعة اسلامية للقرآن » في « سانت

بترسبورج » بروسيا سنة ١٧٨٧ م قام بها « مولاي

عثمان » ومثلها في قازان . ثم ظهر في ايران طبعتان :

الأولى سنة ١٨٢٨ م في طهران . والثانية سنة ١٨٣٣ م في

تبريز . ثم أصدر « فلوجل » « طبعة خاصة في « ليبزيغ »

سنة ١٨٣٤ م ، تلقاها الأوروبيون بحماسة منقطعة النظير .

وتبع ذلك طبعات في الهند والباكستان ، ابتداء من سنة

١٨٧٧ م . وصدر عام ١٩٢٣ م طبعة أدبية للقرآن ، أشرفت

عليه مشيخة الأزهر . ( أنظر : Blachar Le coran, p. 133.

(٧٥) زكي مبارك : النشر الفني في القرن الرابع ج ١ ص ٤٢ .

في أدعية مأثورة عن النبي كثيرة : « فالفنوت الماثور مسجوع ، ودعوات السلف الصالح كذلك مسجوعة . وفي هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأي من قدماء المسلمين ، كانوا يراعون النظم الغنائي في الدعوات والصلوات (٧٦) وقد قرئ القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ، فكان لعون بن عبد الله جارية يقل لها بشرة ، كانت تقرأ القرآن بألحان ، فقال لها يوماً يا بشرة ، إقرئي على إخواني ، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين (٧٧)

حتى رأى ماسينيون : « أن التصوف الإسلامي - في أصله وتطوره - صدر عن ادامة تلاوة القرآن ، والتأمل فيه وممارسته .

لقد قام التصوف الإسلامي على أساس التلاوة المستمرة والقراءة الشاملة لهذا النص الذي يعتبر مقدساً ، ومنه استمد التصوف خصائصه المميزة : التلاوة المشتركة بصوت مرتفع ( الذكر ، رفع الصوت ) ، وإقامة مجالس الذكر المنتظمة ، التي تتلى فيها آيات القرآن ، وموضوعات للتأمل مناسبة ، منظومة ومنثورة (٧٨) .

كما رد ماسينيون إلى القرآن أصول الرموز الصوفية الآتية (٧٩) :

١ - النار والنور للدلالة على الله في الآيات : « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا ، قال لأهله امكثوا إني آنست نارا . لعل آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار . لعلكم تصطلون . فلما اتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني ، أنا الله رب العالمين ( القصص ٢٩ ،

(٧٦) زكي مبارك : المذائع النبوية في الأدب العربي ص ٢٠٨ .

(٧٧) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٦٤ .

(٧٨) ماسينيون : بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الاسلامي

ص ١٠٤ وتاليتها .

(٧٩) انظر : المصدر نفسه ص ١٠٤ - ١٣٦ .



٣٠) . « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كآنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء .. » (النور ٣٥) .

٢- حجب النور والظلمة : كما في الآية (٥) من سورة فصلت : وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » .

٣- الطائر رمزاً للبعث ، بعث الروح : كما في سورة البقرة - الآية (٢٦٠) في النص : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف نبهى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليظمن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً » ، والآية (٤٩) من سورة آل عمران : « أتى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله » . والآية (١٩) من سورة الملك : « أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يسكنون إلا الرحمن » .

٤- ماء السماء : في الآية (٩) من سورة (ق) : « ونزلنا من السماء ماء مباركاً » .

٥- الشجرة رمزاً للإنسان ومصيره : كما في الآية (٣٠) من سورة القصص : « فلما أتاهما نودي من شاطئ الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة » . والآية (٢٤) من سورة إبراهيم : « ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » . والآية (٨٠) من سورة يس : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا » .

٦- الكأس ، الشراب ، السلام ، بوصفها رموزاً لمرامى تولية

الأولياء المقربين في الجنة : كما في الآيتين (١٧) ، (١٨) من سورة الواقعة : « يطوف عليهم ولدان مخلدون ، بأكواب وأباريق وكأس من معين » . والآيتين ( ٢٥ ) ، ( ٢٦ ) من السورة نفسها : « لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً ، إلا قيلاً سلاماً سلاماً ، وسورة الإنسان : « وسقاهم ربهم شراباً طهوراً .

فالصوفية « استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار ، معاني لطيفة باطنة ، وحكماً مستطرفة ، وأسراراً منخورة . . وهم أيضاً في مستنبطاتهم يختلفون كاختلاف أهل الظاهر ، غير أن اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى الخلط والخطأ ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك ، لأنها فصائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات » ، وكل واحد من الصوفية « يتكلم من حيث وقته ، ويحجب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده » (٨٠) .

وأكد الصوفية — دائماً — أنهم يتأسون أخلاق وساوكة النبي ، وعد السهروردي « الصوفية أوفر الناس حظاً في الاقتداء برسول الله ، وأحقهم بإحياء سنته » (٨١) ، وقد فصل أخلاق الصوفية مطابقة إياها مع أخلاق النبي ، فعدد في ذلك (٨٢) :

— التواضع : قال النبي : « إن الله تعالى أوحى إلى أن تواضعوا ، ولا يبغي بمضكم على بعض » .

— المداراة واحتمال الأذى : قال النبي : « المؤمن الذي يعاشر الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يحاطلهم ولا يصبر على أذاهم » .

(٨٠) السراج : اللمع ص ١٠٥ و ١٠٧ على التوالي .

(٨١) عبد القاهر السهروردي : عوارف المعارف ص ٢٩٩ .

(٨٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٢٣٩ — ٢٦٩ .

— التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة : « قال النبي : » رأيت قصوراً مشرفة على الجنة ، فقلت : يا جبريل ، لمن هذه؟ قال : للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » .

— البشر وطلاقة الوجه : قال النبي : « كل معروف صدقة ، وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق » .

— الإنفاق من غير اقتنار وترك الادخار : قال النبي لخادمه : « ألم أنهك أن تنجيء شيئاً لعد ؟ ! فإن الله يأتي برزق كل غد » ،  
وقل : « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً » .

— التودد والتآلف والموافقة للإخوان : قال النبي : « المؤمن آلف مألوف ، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف » .

وقد سرد « القشيري » في رسالته ، مقامات وأخلاق الصوفيين ، ملتصقاً لها من القرآن أو سيرة النبي دعماً ، وعد فيها : التوبة ، المجاهدة ، التقوى ، الخوف ، الرجاء ، الحزن ، الجوع وترك الشهوة ، الخشوع والتواضع ، مخالفة النفس وعيوبها ، الحسد ، الغيبة ، القناعة ، التوكل ، الشكر ، اليقين ، الصبر ، المراقبة ، الرضا ، العبودية ، الاستقامة ، الإخلاص ، الصديق ، الحياء ، الذكر ، الخلق القويم ، الجود والسخاء ، الغيرة ، الولاية ، الدعاء ، الفقر ، الأدب ، السفر ، التوحيد ، الموقف من الموت ، المعرفة بالله ، المحبة .  
الشوق ، اتباع الشيخ ، السماع ، الرؤيا : . . وغيرها .

ومن ذلك ما تداوله الصوفية عن عبد الله بن عمر ، إذ روى قول النبي : « أحب شيء إلى الله تعالى الغرباء . قيل : ومن الغرباء قال : المرارون بدينهم ، يبعثهم الله يوم القيامة مع عيسى بن مريم عليهما السلام » (٨٢) . فقد تبارى أوائل من اختطوا طريق التصوف ، إلى

(٨٣) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

الفرار بدينهم حقاً ، يتوارون عن القوم جامهدين ، كملين لإكرامهم  
 من لدن الله بالبعث مع التي تفخ الله فيهما من روحه ، ومن وهبه لها  
 غلاماً زكياً . فكان غامضها إلى جذع النخلة ، واحداً من المثل التي تأساها  
 الصوفي المسلم في وحدته ، وبيان اتكاله على الباريء الغنى ، الذي جعل  
 له من الرطب طعاماً قليلاً متواضعاً يمسك عليها الحياة . وما أشبه ذلك  
 بحال الصوفي الذي يكتفي بكسرة خبز وشربة ماء واعتزال الناس ،  
 منتبهاً بنفسه البعد عن مشاغل الحياة الدنيا ، متبتلاً في غمض تجربته  
 في الصبر على المكروه ، للوصول إلى إبداع حالة من الاندماج في موجودات  
 الكون فيشعر بالتعدد والكثرة ، وكأنه في جميع الأشياء المحيطة به جبر  
 تأمله خالقها الذي تربطه به علاقة الإخلاص والمهد على اكتفاء به  
 دون سائر الآخرين .

ومن ذلك ما رواه أبو أمامة عن النبي ، إذ قال : « إن من أغبط  
 أوليائي عندي مؤمناً خفيف الحاذق\* ، ذا حظ من صلاة وصيام ،  
 أحسن عبادة ربه وأطاعه في سره ، وكان غامضاً في الناس لا يشار  
 إليه بالأصابع وكانت معيشته كفافاً ، وصبر على ذلك ، فعجلت  
 منيته ، وقلت بواكيه ، وقل ترائه » (٨٤) . فهذا مما يجعل « مثال »  
 المؤمن التي الورع المقبل على الدنيا ، لا يقترب من التحقق بغير حياة  
 أولئك الصوفيين ، الذين دعوا إلى الحرص على قسلة المال والعيال  
 وأخذوا أنفسهم بالصلاة والصيام وابتعدوا عن الناس ليكونوا « نكرات »  
 لا يعرفون بمراكزهم الاجتماعية ولا أموالهم وما يملكون من بهيمة الأنعام

---

(\*) الحاذق : الظاهر . ويقال : فلان خفيف الحاذق ، أي قليل المال والعيال  
 (٨٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

يسلكون سادرين مجتهدين في العبادة جاءاين في أنفسهم سائق الطاعة  
أصلاً يحرك أعمالهم . . .

وقد كان الواحد من هؤلاء المتعبدين المسلمين، يرى في النبي المثال  
العملي المتحقق في خوفه الشديد من الموت، وتعزية النفس في أن يكون  
من سكن الفردوس الأعلى، وورد أنهار اللبن والعسل المصنوع، يعب  
من خمر الجنة دون حساب، تحيط به الحور العين والولدان الغفلون،  
بدليل ما أترض عنه في « دار الاختيار ». فهو يستعد للموت غير آسف،  
ولا متمسك بأعراض الدنيا وأسبابها وبهاجها، ووكده نيل الأمان والاطمئنان  
إلى المستقبل، حيث يحظى بالرضى عن سلوكه وينشر بالجنة، ثواباً على  
انصياعه للأوامر الإلهية .

كما علم النبي معاشر المسلمين المرافقين أسلوب التصوف، من خلال  
وعظه الدائم ووصاياه . قال لمعاذ بن جبل : « يا معاذ، إن المؤمن لدى  
الحق أسير، يعلم أن عليه رقيباً، على سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله  
وفرجه وبطنه، حتى اللحظة ببصره، وفتات الطين بإصبعه وكحل عينيه،  
وجميع سمعه . إن المؤمن لا يأمن قلبه ولا يسكن روعته، ولا يأمن اضطرابه،  
يتوقع الموت صباحاً ومساءً، فالتقوى رقيه، والقرآن دليله، والصلاة  
كهفه، والصيام جنته، والصدقة فكاهه، والصدق وزيره،  
والحياء أميره، وربّه تعالى من وراء ذلك كله بالمرصاد :  
يا معاذ : إن المؤمن قيده القرآن عن كثير من هوى نفسه وشهواته،  
وحال بينه وبين أن يهلك، فما يهوى بإذن الله . يا معاذ : إني أحب لك  
ما أحب لنفسى، وأنهيته إليك ما أنهى عن جبريل عليه السلام،  
فلا أعرفنك توافيق يوم القيامة، وأحد أسعد بما آتاك الله منك » (٨٥) .

هكذا تبدو حياتنا القائمة حالة من السجن المتعب، يارس الرقابة

---

(٨٥) المرجع نفسه ص ٢٦ وتاليتها .

علينا فيه موجود لا مجال إلى الفكاك منه أو خداعه، فالفقه الذى خلقنا داخل هذه الحالة البدنية وجعل فينا الاستعدادات النفسية والقدرات العقلية والفاعلية السلوكية، هو الذى يفرينا بجلاله وقربه، وهو الحكم الفصل فى مدى نجاحنا وفشلنا فى هذا الاختبار ، ولا سبيل — كما يرى النبي فيما تقدم — إلى سلوك « الأسر » الذى يشحن به السالك نفسه ، فيخاف من الخطأ والمراقبة فى النظر والسمع والحركة والأمل والتفكير وإرواء الرغبة ، إذ يتحقق بهذا للمرء إغلاق الأبواب على ذاته، وتركز اهتماماته جميعاً حول موضوع النجاة من كل احتمال يتسرب فى طواياه الخطأ إلى عمله أو ظنه بخالفه .

وتتحول غاية العيش من التمتع باللذائذ ، إلى سلسلة من الآلام القاسية ، يكابدها المؤمن كلما فكر فيما يفقده بسبب حرمانه وبعده عن الجنة ، التى أعدت للمتقين . وتتخذ الصياغة التعمالية بين الناس شكلها المتراخى شيئاً فشيئاً ، كلما أحسوا بأن جهودهم فى هذا السبيل لافائدة ترجى منها ، عند خالقهم الذى لا يزيد ما عنده شيء ولو أضيف إليه جميع ما فى الأرض . وتراجع الرغبات فى الامتلاك ، مع تنامي الشعور الضاغظ بأن مصير ذلك الزوال ، ويستبد بالشخص قلق فاعل دائم ، يدفعه إلى قلب الأمور على جميع وجوهها الممكنة، مخافة الخطأ والفشل . فيستولى على الفاعلية السلوكية نوع من « الكف » يخرجها إلى ترك المبادرة والمبادلة والتجريب ، ثم الاستغناء عن كل ما يمكن إلغائه أو تأجيله .

وفى ترك الذهب والفضة وما يدخل فى امتلاكه وسائل الرفاهية، روى « ثوبان » مولى النبي عنه : « من ترك بعده كثرأ ، مثل له شجاعاً أقرع يوم القيامة له زبيبتان ، يتبعه ويقول له : من أنت؟ ويا لك . فيقول : أنا كترك الذى تركت بعدك ، فلا يزال يتبعه حتى يلقيه يده ، فيقصمها ،

ثم يتبعه سائر جسمه . و . وما من أحد يترك ذهباً ولا فضة ، إلا جعل الله له صفائح ، ثم كوى بها من قدميه إلى ذقنه (٨٦) .

إن النبي شق بتعاليمه الطريق إلى سلوك الفقر والافتقار في الاسلام ، الذي انسرب إليه من حياة العرب قبل هذه الفترة من تاريخهم ، وساعدت فيه وعصده طبيعة البلاد ومصالح الناس . فأضاف إلى الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية بعداً دينياً ذا فوائد عملية تجارية ، تنسم من خلال « المبادلة » المتاحة بين زائل الدنيا وباقي الآخرة ، اتقاء عذاب يوم عظيم ، أراد به التفريق بين الإقبال على اللذات الزائلة وإدراك دين القيمة ، فصح فيصلا دون ما هو خير وأبقى .

يقول النبي : « يجمع الله عز وجل الناس للحساب ، فيجىء فقراء المؤمنين يزفون كما تزف الحمام ، فيقال لهم : قفوا عند الحساب ، فيقولون ما عندنا حساب ، ولا آتيتونا شيئاً . فيقول ربهم : صدق عبادى ، فيفتح لهم أبواب الجنة ، فيدخلونها قبل الناس بسبعين عاماً » (٨٧) .

فهذا النموذج الموسوم قد أغرى الكثيرين ، في ظروف الحياة الصعبة ، ألا يتوانوا عن مضاهاة حال الجنة بأحوال الواقع ، حتى في أبسط ما تعرضه مقتضيات التبادل الاجتماعى ، متدسكين بقول النبي الذي رواه عبد الله بن عمر في وعظه : « أحب في الله ، وأبغض في الله ، ووال في الله ، وعاد في الله ، فإنك لا تنال ولاية الله إلا بذلك ولا يجد رجل طعم الإيمان ، وإن كثرت صلاته وصيامه ، حتى يكون كذلك . . يا ابن عمر إذا أصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء ، وإذا

---

(٨٦) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ١٨٠ وتاليتها .

(٨٧) الحديث بلفظ «جرير» وقد أورده صاحب الحلية ج ١ ص ٢٤٧

أمسيت فلا تحدث نفسك بالصباح، وخذ من صحتك لسقمك ، ومن حياتك لموتك . يا عبد الله لا تدري ما اسمك غداً ، كن غريباً في الدنيا أو غابر سبيل ، وعد نفسك من أهل القبور » (٨٨) .

فولده المعالم كانت تستقر في سلوكية النبي محمد والأشخاص الذين كانوا قريبين منه أو بعيدين عنه ممن تأثروا بهذا الاتجاه الفكري الديني في التأمل حتى لو لم يكن هؤلاء ممن أثار عنهم أنهم في أعلام الصوفية المنتسكين المعروفين في الفترة اللاحقة من سيرة التصوف نحو التحدث والنصح والاكتمال باعتماد البحوث النظرية إضافة إلى السلوك التلقائي العملي .

وفي مقدمة هؤلاء رفيق النبي الوفي الذي خلفه في مسيرة نشر الدين الإسلامي وتوسيع رقعة امتداده وتطبيقه عبد الله بن أبي قحافة . فقد « كان أبو بكر رجلاً بكاء لا يملك دمه حين يقرأ القرآن . . قال لأصحابه : ما تقولون في هاتين الآيتين : «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا» و«الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» ؟ قالوا: آمنوا برهم فلم يدينوا ولم يلبسوا إيمانهم بخطيئة . قال : لقد حملتموهما على غير المحمل ثم قال : قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلم يفتنوا إلى إله غيره ولم يلبسوا إيمانهم بغيره » (٨٩) .

إن أبا بكر يمثل نموذج « الصدق » الذي يمكن أن يطمح إليه الصوفي في علاقته مع أقرانه الآخرين خاصة فيما يتعلق بأقوالهم في العلاقة مع الله ومجاهدة النفس للوصول إلى تكميلها وتوطيدها بحيث يكون الإنسان مؤهلاً للتنزلات والكشف بتأييد رباني كالذي

---

(٨٨) أورده صاحب الحلية ج ١ ص ٣١٢ وتالياتها .

(٨٩) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٠ .



حصل عليه النبي وأبو بكر أثناء « الهجرة » من وجه المشركين  
إذ دخلا في « خلوة » الغار مع الله الذي كان ثالث اثنين استولى  
على أحدهما - أبي بكر - شعور قاهر بالحزن لم يصرفه إلا « معرفة »  
قرب العناية الإلهية بتأثير علاقة الحب المعقودة بين صاحب الآخرة  
وبائعي الدنيا . وما تفترضه من « تضحية » بالفرح واللذة والهدوء  
والتعرض للأذى وصروف الخطر والألم .

فالثقة بين الخالق والمخلوق هي الأساس الذي تبني عليه العلاقة .  
وهي تنسرب إلى علاقة السالكين بعضهم ببعض توثق وتربط وتشد  
وتقيد . وهذا يتطلب إيمانا غير محسود بالقدر الإلهي يتحول  
معه كل ما هو متاح للناس شيئا تافهاً حقيراً يقول النبي : « من  
سره أن يكون أعز الناس فليثق بالله ، ومن سره أن يكون أغنى  
الناس فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يده . ومن سره أن يكون  
أقوى الناس فليتكمل على الله » ، وروى علي بن أبي طالب عنه : « من  
سره الغنى بلا مال والعز بلا سلطان والكثرة بلا عشيرة فليخرج  
من معصية الله إلى عز ناعته فإنه واجد ذلك كله » (٩٠) .

ودعم هذه الجهود في الانصراف إلى مجاهدة النفس ما يسببه  
الخوف من الخسارة في الدنيا التي لا تحتمل إعادة المحاولة من جديد  
مع المقابلة بين ما في حياة الإنسان الحالية وحياته المنتظرة بعد الموت من  
تفاوت في الطول . إذ أن القصر المفرط بالنسبة للخود في إحدى حياتي  
الجنة والنار يدفع إلى رفع رتبة الشحن النفسي كلما تأمل السالك  
هذه النتيجة التي يؤكد بها جميع ما في الدين من سلوكات إجرائية  
ومناسك .

خطب النبي ذات يوم فحمد الله ثم أقبل على الناس فقال : « يا أيها  
الناس إن لكم معلم فانتبهوا إلى معالمكم وإن لكم نهاية فانتبهوا إلى

---

(٩٠) محمد الميرد : الكامل في اللغة والأدب ج ١ ص ١٢٢ .

نهايتكم فإن العبد بين مخافتين : أجل قبضى لا يدري ما الله فاعل فيه وأجل باق لا يدري ما الله قاض فيه . فليأخذ العبد من نفسه لنفسه ومن دنياه لآخرته ومن الشبهة قبل التكبر ومن الحياة قبل الممات فوالذى نفس محمد بيده ، ما بعد الموت من مستعتب ، ولا بعد الدنيا من دار ، إلا الخنة أو النار » (٩٠).

وستتضح الخطوط العمة لهذه السلوكية الصوفية تدريجاً فيما سنعرض له من تجارب شخصية فردية ضمن إطار تحقيق تعاليم النبي ووعظه أصحابه وما نتج عن ذلك من تراث بـ « المهاكاة » التى انعقدت بين جمهور الصوفيين كنتيجة لتأسي هذا النموذج المرغوب من السلوك الدينى . إذ أن ما نقل عن النبي رغم جميع التفسيرات الممكنة بقى بمثابة المعين الأخصب الذى امتاح منه أعلام التصوف يمزجون به ثقافتهم المختلفة والعقائد السابقة التى عرفوها فى أديانهم السالفة ، اضافة إلى آرائهم الخاصة فى الوجود وقضاياها مما يتصل بالنظر العقلى أو يلبى الرغبات النفسية أو تفرضه مقتضيات الحياة الاجتماعية .

وقد بقى ذلك فى رتبة و المقياس » الذى ممكن لفيفاً من المشغولين بمكونات التصوف الإسلامى وأخباره من الحكم على آراء وأعمال الصوفية المتأخرين من حيث قيامها فى الأصول على الأقل إطلاقاً من المعلم العامة التى أفردت التصوف عما سواه من طريقة فى الحياة الدينية الاسلامية .

ومضى بعض الباحثين فى الاستقصاء \* وذهب إلى تهسيد جميع ما نقل من أوصاف السلوكية الصوفية فى شخصية النبي ، بحيث بدت

غالبية القضايا الفكرية اللاحقة في التأمل الدوقى النظرى نتائج ضرورية من إفراز هذا الميدان بعد أن أصبحت قضية الاكتفاء بالممارسة العملية غير كافية لإبراز الوجه الحقيقى للعلاقة القائمة بين المفكر الصوفى وربه . أورد المبرد أن النبى قال : « أمرنى ربه يتبع : الإخلاص فى السر والعلانية والعدل فى الغضب والرضا ، والقصد فى الفقر والغنى ، وأن أعفو عن ظلمنى وأصل من قطعنى وأعطينى من حرمنى وأن يكون نطقى ذكراً وصمتى فكراً ونظرى عبدة .

وحدث أنه التى حكيمان فقال أحدهما للآخر : إني لأخجك فى الله . فقال له الآخر : لو علمت منى ما أعلمه من نفسى لأخضتنى فى الله . فقال له صاحبه : لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لكان فيما أعلمه من نفسى شغل » (٩٢) .

وقد نشأ عن هذا الاتجاه فى تئىل الساوك المحدث أن ذهب بعض المؤرخين إلى عد أصحاب النبى جميعاً بين المتصوفين كما فعل صاحب « حلية الأولياء » . فأنار استغراب بعض المتكئين والدارسين للمضامين الاعتقادية الصوفية ، وقد عبر عن جانب من ذلك « ابن الجوزى » فى سياق تعداد مآخذ على كتاب الأصفهاني قائلا : « إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعى وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف . . (لأنه) لا يقتصر على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه » (٩٣) .

فملاحظة ابن الجوزى صادقة بالنسبة للتصوف النظرى اللاحق ،

• (٩٢) المبرد : المرجع نفسه ص ١٢٢ وتاليتها .

• (٩٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ١ ص ٤ .

وهي اذ تستثنى حصر الصوفي في سلوك الزهد ، يعنى أنها لا تنظر إلى هذا الطريق الدينى بمعناه وشكله الأوليين ، وإنما بعد الاشتداد . وهذا يشير إلى أن تطورا هاما قد طرأ على ما يمكن تسميته تصوف الإجبار ، فتحول إلى تصوف الاختيار ، ولا سيما بعد توافر الأقوات وازدياد الأرزاق وانتشار اليسار ، واتساع ذات اليد . فانتقل التصوف إلى قضايا ومناقشات نظرية ، إضافة إلى ذلك السلوك البسيط الذى كان كافياً خلال الفترة المبكرة من حياة الدين الإسلامى ، فهـ مجتمع مكة والمدينة - الصغير نسبياً وعبر العلاقات غير المعقدة التى كانت تسود حياة المسلمين آنذاك ، وتنظم علاقاتهم المختلفة .

## انتقائية الوعظ والكف الاجتماعي

يمكن أن نلمح المنازع الصوفية في سلوكيات عدد من الصحابة ، في صورة أوضح مما نراه لدى الآخرين ، بحيث يمكن اعتبار هؤلاء حلقة الوصل بين السلوك النبوي والسلوك الصوفي اللاحق . وأشهرهم أبو ذر الغفاري ، أبو الدرداء ، أويس القرني ، عمران الخزازي ، وفيما يلي بيان لبعض الأصول التي اعتمدها مبادئ سلوكية ناظمة ، في إطار التجربة الدينية ، التي تقوم في أساسها على موضوعة إيمانية قابلة للمناقشة ، وباعتبارها إحدى سمات الشخصية الدالة على « نمط » حمايتها تجاه « الآخر » على اختلاف الظروف المرافقة والمؤثرات الخارجية ، والاجتماعية .

روى أن أبا ذر كان « يتأله في الجاهلية ، ويقول : لا إله إلا الله ، ولا يعبد الأصنام » (١) . ووجدت هذه الشخصية مطامعها الدينية في تعميق الشعور بوجود المطلق ، وإقامة علاقة ثنائية سرية معه ، تحتل بكثير من الغموض الذي يدعو إلى التأمل والنظر في الناس والطبيعة ، من حيث

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ص ٢٢٢ .

إن الله هو علة كل شيء وغايته الأخيرة ، وقد كان ظهور الإسلام وانتشار تعاليمه بمثابة رؤية تقسم بغنى وافر، رأى فيه الغمارى السالك فى طريق ممارسة الحكمة العملية نموذجاً مناسباً لصرف طاقته النفسية ، بالتركيز على ما أفاده القرآن وتعاليم النبي من كفايات النظر إلى الوجود ، من حيث هو كذلك .

وكان سلوك أبى ذر فى الإسلام ، نمطاً يجسد الانقياد التام لذلك النوع من الشعور الضافى بالعزوف عن كل ما يشغل عن تأمل الحق ونعمه ، حتى غدا حالة ملفتة . فقد أفاد أبو هريرة عن النبي أنه قال : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذى لهجة أصدق من أبى ذر ، من سره أن ينظر إلى تواضع عيسى بن مريم فليطرق إلى أبى ذر » (٢) . ومما بلغت التطر في هذا الكلام إضافة إلى شهادة النبي لسلوك الغمارى الإشارة إلى الربط الدينى بين أخلاق صوفية المسيحية والإسلام ، من خلال اعتبار محمد لتواضع عيسى بمثابة النموذج المحتلى فى التجربة الدينية ، ويظهر هذا الربط بشكل أكثر وضوحاً إذا عدنا إلى تأملى سلوك مريم والدة النبي عيسى ، وتجربتها التأملية فى الانعزال والوحدة والتوكل على الله ، والفرح بما كان من روجه ، الذى هو من جنس ما لا يدر كه غالبية الناس .

كما يؤكد هذا على أن المسيحية لها تصوف اختلط بتصوف الإسلاميين ، بتأثير النقل الحضارى ، وتأثير البحث فى التجارب غير الإسلامية عن معان زاخرة . ويشير إلى الوضع الحقيقى للمجتمع الإنسانى ، من حيث كون التصوف ظاهرة إنسانية ، لازمة من وجود الإنسان نفسه ، بحسب تكوينه الفيزيولوجى والسيكولوجى بل والعقلى بأكمله . الأمر الذى يعنى أن التصوف سمة سلوكية ، يمكن أن ندرجها من المنظور الدينى ، كما نراها من خلال سواه .

يقول أبو ذر في تلخيص مبادئ سلوكه الصوفي ، التي ينسبها مستمداً من النبي محمد : « أوصاني خليلي بسبع : أمرني بحب المساكين والدنوا منهم ، وأمرني أن أنظر إلى من هو دوني ولا أنظر إلى من هو فوق ، وأمرني أن لا أسأل أحداً شيئاً ، وأمرني أن أصل الرحم وإن أدبرت ، وأمرني أن أقول الحق وإن كان مرأ ، وأمرني أن لا أخاف في الله لومة لائم ، وأمرني أن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله ، فإني من كثر تحت العرش » (٣) .

هذا المنهج العملي الصوفي الذي حدده أبو ذر في سبع خصال ، يعتبر دليلاً متركزاً على استخدام الطاقة النفسية المحركة للسلوك الإنساني ، باتجاه الوصول إلى « الأمن » و « تقوى » الله ، اللذين هما الطريق إلى الملة الكبرى - الجنة . لكن هذه الاجراءات تظهر أنها لا تتم بغير التعب والصب ، بل وتشترط نوعاً من الفصل لا يمكن وصفه بالبساطة أو السهولة على الإطلاق ، ولا سيما بالنسبة لما يتعلق بإثبات الفقر سلب الفنى ، وما يجره من جوع وضيق ذات اليد ، وعدم محاسبة الآخرين أو طلب العون منهم .

كما أن هذا النهج يؤدي إلى ضرورة تكريس « الاكتفاء الفردي » رغم ما يشير إليه من « وصل الرحم وإن أدبرت » ، نظراً لأنه لا يتحقق إلا بالإعراض عن الدخول في علاقات حميمة واشجة مع الآخرين . ويجعل « الذات » لدى الشخص ترى خلاصتها في أن تنظر إلى « من هو أدنى » فيتحقق لها شحن انفعالي للشعور بالفضل أو السمو أو الزيادة ، يدفعها إلى المضى في طريق الرياضة النفسية المذكورة ، وهو ما يهيئ لها استمرارية الفعل ، ويؤدي هذا - بدوره - إلى إلغاء « صراع الإقدام والإحجام » حيث يلغى التقيد بذلك الاختيار ، ما يمكن أن ينشأ من قلق على الله تقبل ،

---

(٣) المرجع نفسه ص ٢٢٩ .

بجاه الآخرين ، بعد أن تم التسليم النهائي بأن « لا حول ولا قوة إلا بالله » ، وأن كل ما عداه لا يمكن أن ينفذ إرادته وأمره ، دون عون منه ، يفترض شروطاً سلوكية خاصة ، تعيدنا إلى المنهج نفسه ، من حيث نسبه إلى نبي الله الذي يبلغ رسالته .

وتبعاً لذلك ، جرد أبو ذر نفسه لحملة نقدية ، ضد مكتتري الذهب والفضة من المسلمين ، الذين هبأت لهم فتوح الشام والعراق أموالاً طائلة . فشجر خلافه حول ذلك مع « معاوية بن أبي سفيان » ، فقال هذا : إن آتيت مكتتري الذهب قد نزلنا في « أهل الكتاب » وحدثهم (٤) ، فقال أبو ذر : « نزلت فينا وفيهم » . فكتب معاوية بذلك إلى « عثمان ابن عفان » الخليفة الذي استدعى أبا ذر إلى المدينة ، وأمره أن يتنحى إلى « الربرة » ، وهي قرية على ثلاثة أميال من المدينة ، فظل في منفاه مع امرأته وغلّامه حتى مات سنة ( ٣١ هـ - ٦٥٢ م ) .

أما الصحابي أبو الدرداء ، فقد ترك التجارة وأقبل على العبادة . وتميز بالتفكير في الكون وموجوداته وعلاقاته ، واستقاء العبرة من ظواهر الطبيعة وتدبير العالم ، ورويته كلمات تلخص أساسيات سلوكه ، وقناعاته الاجرائية الصوفية ، منها : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » (٥) . وهذا يعني توافر أبي الدرداء على تركيز الشعور وتوجيهه في موضوع معين ، هو المعلق أو اللانهاى ، وفي ذلك دلالة

---

(٤) هما الآيتان ٢٤ و ٢٥ من سورة التوبة « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحصى عليها في نار جهنم ، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون » .

(٥) ابن سعد : الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ .



واضح على تفضيل النظر على العمل في تحصيل العلم الإلهي ، وهو خط  
سيتضح من خلال مسيرة التصوف أكثر فأكثر .

وإننا انجذب في أقوال هذا الصالح ربطاً مبكراً واضحاً ، بين ما هو  
موضوعي وما هو ذاتي في القرآن من حيث إمكان وجود أنواع مختلفة  
من الفهم والتفسير ، وضرورة الالتزام بمبادئ معينة تعصم من الانسراب  
في طرق تفسيرية تفقد الدين منظوره الإيمانى ، يقول في ذلك : « إنك  
لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها وإنك لا تفقه كل الفقه  
حتى تحبب الناس في جنب الله ، ثم ترجع إلى نفسك فتكون لها أشد مقبلاً  
منك للناس » (٦) .

ولهذا الموقف وجه آخر ، يبدو من خلال الحث على رفع مكانة  
« الذات » الفردية ، انطلاقاً من حركة خاصة تتألف من مرحلتين :

— أن ينظر الشخص السالك إلى جميع الناس ، باعتبارهم موجودات  
متناهية محدودة تافهة لا قيمة لها ، بالقياس إلى الوجود اللامتناهى  
المطلق — الله .

— ثم أن يربط السالك نفسه بذلك اللامتناهى المطلق ، ويستمد  
منه — تبعاً لهذه العلاقة — القوة التى تجعله يشعر بالتفوق والتعالى  
على جميع الآخرين في نفسه ، ولو لم يكن أولئك يشاركونه هذه القناعة ،  
من حيث عدم درايتهم بموقفه المذكور .

وهذا يخلق نوعاً من الفوة بين الموقف الاجتماعي والموقف الصوفي  
يتجلى بوضوح خلال ممارسة الحياة اليومية ، وما تتطلبه من مباشرة  
أفعال آتية ، قد لا تتمتع بفسير قليل من الإفادة العاجلة ، وتقتصر كثيراً  
إذا ما قوبلت بما هو عملي يرمى إلى الخلود أو محاكاة الذات الإلهية ،  
التي يطمح السالك إلى نيل رضاها والاقتراب منها .  
فإذا ربطنا هذه الآراء بما يأتى ، مما يكملها ويزيدها جلاء ، صح

---

(٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢١١ .

أن نعتبر ذلك فاتحة طموحة جداً لدائرة معارف التصوف ، التي لم تدخر وسعاً في التعبير عن المشاعر الشخصية التي ظهرت في مسارات الممارسة الديندية ، التي ملأت تاريخ التصوف الإسلامي على رحابته .

يقول أبو الدرداء : « اعبدوا الله كأنكم ترونه ، وعدوا أنفسكم من الموتى ، واعلموا أن قليلاً يغنيكم خير من كثير يلهيكم ، واعلموا أن البر لا يبلى وأن الإثم لا ينسى » (٧) . فيبدو من هذا التصريح المتعلق بعدم نسيان الإثم - خاصة - مدى شعوره المقلب بالذنب ، وما يؤدي إليه ذلك من قلق ، يمنحان جميع القدرات والاستعدادات الشخصية لسلوك محدود بهما ، تجاه الوجود الإنساني وما يثيره من أمور العالم .

فإذا استصغر الصوف أبو الدرداء سلوكه التعبدى والتأمل كله ، عبر عن ذلك بنهمه المتأجج إلى تدمير الجسد ، قائلاً : « أحب الموت اشتياقاً إلى ربى ، وأحب الفقر تواضعاً لربى ، وأحب المرض تكفيراً لحطيتى » (٨) . وهكذا يبدو أن تعذيب البدن وسيلة إلى « الخلاص » لأنها تعنى التحرر من العائق . يضاف إلى ذلك كون الموت في هذه الحياة طريقاً إلى الانتقال لحياة أخرى ، ذات طبيعة مختلفة أخبر النص الدينى عنها ، وعد بمقتضى « الطاعة » أن يكون المؤمن فيها متمتعاً بجميع أنواع اللذائذ ، التي حرم منها في الحياة الأولى ، ريثما يجتاز امتحانه العسير في الإقبال على « العبادة » والإعراض عما سبى عنه .

وبعيداً عن التعبير اللغوى ، اعتمد عمران بن الحصين الخزاعى بالصمت ، صابر أعلى آلام داء « الاستسقاء » المبرحة في بطنه ثلاثين سنة ، وأصحابه منقطعون عن زيارته لسوء حاله ، يعرض عن نفسه

(٧) المرجع نفسه ص ٢١٢ .

(٨) ابن سعد : الطبقات ٧ ص ٣٩٢ وتاليتها ، حلية الأولياء ج ١ .

بالاجتهاد في العبادة، ويزيد من تعب البدن، حتى غدت آلامه صبيهاً في شعوره، وأنه كان يسلم عاياه (٩).

- ومن زاوية التعبير العملي - دون الصياغات النظرية - نرى أويس ابن عامر القرني، الذي عاش في عهد النبي ولم يصحبه، وكان سلوكه مصدر الأساطير ومرويات عديدة، أغرق بعضها في الإغراب والخيال التخيلي الطليق، كما هي في حلية الأولياء، وعند فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء، الذي استمد مادته الرئيسة من الأصفهاني، وهو الموصوف بقلة الذقة في أخباره وعدم تحقيقها، وقابليتها للظمن، إضافة إلى نسبة امر الواحد إلى أكثر من شخص.

ينتسب أويس لبني مراد في اليمن، وقد وظنه أهله أنه مجنون، فبنوا له بيتاً على باب دارهم (٥). فكانت تأتي عليه السنة والسنون لا يرون له وجهاً، وكان طعامه مما يلتقط من النوى، فإذا أسمى باعه لإفطاره، فإن أصاب حشفة حبسها لإفطاره (١٠)، وقد كان أشعث أغبر، لزم فقره وتقصفه حتى بعد إقامته في الكوفة، يعظ الناس، فسبب له ذلك سخرية أصحابه وأذاهم، وحمله على لزوم بيته، فقد كان يتصدق بشيابه حتى يجلس عرياناً (كذا)، لا يجد ما يروح فيه إلى الجمعة (١١).

هكذا تتضح قضية المفاضلة بين نوعين من العلاقات، مطروحة للاختيار الحاد، لا مجال للتوفيق فيها. فالاجتماع يرفض أويساً لأسباب مرضية جسدية ونفسية، ويرى أنه إنسان غير سوى - مجنون، ويصدر أمره برفض مشاركته ووجوده بمثابة عضو كامل، ويحمد أهلهم أقرب

(٩) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٢٨٩.

★ أصيب أويس بالبرص، وبري منه، إلا موضع صغير قيل أنه في سعة الدرهم.

(١٠) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج ٣ ص ٢٥.

(١١) المرجع نفسه ص ٢٨.

أقربائه، ورغم علاقات المشيرة الحاكمة آنذاك - إلى نفيه من الحياة  
الجماعية، ويتركونه قريباً من دارهم وحيداً ، لا يرونه إلا أماماً  
خلال السنين .

فلا يجد أويس ما يشده إلى الحرص على هذه العلاقة ، التي يترها  
الطرف الاجتماعى بمبادرة منه ، ويجدى الطرف المقابل علاقة مفتوحة  
دون قيود تذكر ، إضافة إلى الحالة التي يعيشها هذا  
الشخص . علاقه مع إله قادر على كل شيء ، يستغنى عن جميع ما فى الوجود  
وهم لا يستطيعون الاستغناء عنه . وله ملك السموات والأرض وما بينهما ،  
ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ، لا يزيد إيمان الناس جميعاً به  
فى ملكه شيئاً . يستقبل عباده الطائعين المتفانين فى التقرب منه ، بالثواب  
والحسنى ، ويجزيهم دار بقاء لهم فيها الحور العين والولدان المخلصون  
يشربون كأساً مزاجها كافوراً ، من أنهار من لبن وعسل لذة  
للواردين .

لذا لا عجب فى إختيار النوع الثانى من العلاقة مع المطلق ، التي  
لا تتجاوز إعداد النفس للموت ، وهو متحقق جزئياً بسبب طبيعة  
العلاقة مع الأشخاص الواقعيين . وتبعاً لذلك يعتبر السلوك اليومى  
ظاهرة لا غاية بعيدة لها أكثر من دفع الانتحار المباشر ، بقتل النفس غير  
المباشرة ، رغم أن ذلك يتحقق من طرف آخر ، إذ يعامل الزاهد نفسه  
معاملة « شيتية » تبدى من خلال حرصه على تخليص روحه من عوائق  
الحاجات الحسية ، الدنيئة .

وقد ذكر « الشعبى » صوراً لأويس ، تلقى ضوءاً على مشاعر إله  
وخوفه وقلقه ، وتعمكس دوافع سلوكه الصوفى ، وأغراض عبادته

وجهد. يقول: «مرور رجل من مراد على أويس القرني، فقال: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت أحمد الله. قال: كيف الزمان عليك؟ قال: كيف الزمان على رجل أن أصبح ظن أنه لا يمسي، وإن أمسي ظن أنه لا يصبح، فمبشر بالجنة أو مبشر بالنار؟ يا أخا مراد: إن الموت وذكره لم يترك لمؤمن فرحاً: (١٢)» .

أجل، إن الموت وذكر أهوائه وما بعده من عذاب وعقاب، لم يترك لمؤمن - أي مؤمن بالمعنى الدقيق - أى فرح: لذا فإن كل عذاب ينشأ عن إذلال النفس، والتخلي عن مطالب البدن، يعتبر مرغوباً مقبولاً، بالقياس إلى عذاب الآخرة، بل إنه عذاب يذكى شعورنا بسلطة «الطوبى»، إذا كان هو طريقنا للخلاص من الذنب وفوزنا بالجنة .

يضاف إلى ذلك أن حساب الخسائر، في مثل هذه الحالة الصوفية، غير وارد، لأن الامتناع عن التمتع بالذائف حاصل قسرياً، وما يجنيه الصوفي من التمسك بالحد الأدنى من متطلبات الحياة القاعلة، لا يستدعي سوى بذل جهد بسيط، يتجلى - في أصعب صورته - على هيئة مجاهدة الظروف الاجتماعية الضاغطة، التي من شأنها القضاء على ضمير الشخص تجاه الظروف الخارجية المحيطة:

والصورة المستقبلية التخيلية، التي لا تفارق ذهن الصوفي عبر رحلته الشاقة هذه، تزدهو بكل أنواع الراحة والاطمئنان والاستسلام، لحياة نعيمة ذات إجماع فريد، لا يتسنى لكثير من أولئك العابثين في الحياة الدنيا، إضافة لكونهم سيحرمون منه، عقاباً على ما اقترفوه من تهاون في كبج جماع النفس عن الهوى. فإذا بالسالك يحمد الله على البلاء

والشقاء ، فرحاً بابتعاد لذائد الحواس عنه ، وإعراض الرغذ الزائل  
والعيش المآتيء الحائل ، وهو في منأى عن الانغماس في الحياة  
الاجتماعية .

ولا بد من ملاحظة أن انتشار الاتجاه العمل في التصوف بعد الصحابة ،  
دون ترافقه بالنظر المتأمل ، ونمسه بالممارسات السلبية الاجتماعية ،  
معتصماً بها عن الإسهام بفعاية مباشرة ، قد أدى إلى انتشار فكرة الإرجاء  
التي ركت المحاسنة وإبداء الرأي في « قيمة » العمل لله وحده ، في الآخرة  
أو الدنيا . وساد الحياة الدنيوية الإسلامية ، بعد مقتل الخليفة « عثمان »  
جو انفعالي خاص ، دفع غالبية المسلمين إلى العكوف في منازلهم  
وعقولهم ، اتقاء الفتنة . فانصرفوا إلى عبادة الله ، بعيداً عن الخوض  
في الحديث عن الملايسات ، وإبداء الآراء . مثل عربن عبد العزيز  
عن قتلة عثمان وخاذليه وناصره فقال : تلك دماء كف الله يدي عنها  
فأنا لا أحب أن أغمس لساني فيها » ( ١٢ ) .

وقد أذكرى ذلك العزوف عن المشاركة في الحياة العامة ، والانفراد  
بسلوك العبادة الفردية ، تتابع الحوادث التي جرها مقتل عثمان ، والتي  
بدأت بخلافه على « معاوية » انذى قسم الأمة الإسلامية ، وترتب  
عليه اضطهاد آل البيت « قروناً طويلة . فاصطبغت فترة الحكم الأموي  
بالحروب الداخلية : فتنة بين الحسين ويزيد ، ومقتل الحسين . ثم  
ثورة عبد الله بن الزبير .

روى عن « مرة الهمداني » العابد - أحد أصحاب ابن مسعود -  
أنه كان « يقول لما قتل عثمان رضي الله عنه : حمدت الله ألا أكون  
قد دخلت في شيء من قتله ، فصليت مائة ركعة . فلما وقع الحمل وصفين ،  
حمدت الله ألا أكون قد دخلت في شيء من تلك الحروب ، وزدت

ماتى ركعة . فلما كانت وقعة التهرؤان ، حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة ابن الزبير ، حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة ، (١٤) .

وكان من آثار تلك الفتن المتابعة : ظهور القصص الموجهة والتذكير والدعوة إلى الله ، على يد كثير من الوعاظ في المساجد ، ولا سيما بعد ضعف الوازع الدينى ، وفتور الحماسة الأولى لحديد الدين . فقد روى عن ابن عمر قوله : « لم يقص على عهد رسول الله ولا أبى بكر ولا عمر ، وإكته شيء أحدثوه بعد مقتل عثمان » (١٥) . وكان أشهر أولئك : « الحسن البصرى » الذى قام سلوكه الصوفى أنصح دليل للتوكل استمر فى اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الدينى ، فلم يزداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

ولد الحسن البصرى فى المدينة (\*) ، من أب فارسى سبى فى وميسان ، الى تقع أسفل « البصرة » وأكثر أهلها من الفرس ، حينما فتح المسلمون العراق (١٦) . له رسائل عديدة فى وعظ عمر بن عبدالعزيز ، كتبها تلبية لطلبه ، يظهر فيها اتجاه النصيح العلم ، دون مواقف محددة من الأحداث الحاربة ، وكان نموذج الخطيب النصيح ، قال عمرو بن العلاء « لم أرقروين أفصح من الحسن والحجاج » (١٧) . وكان الحجاج يقول

(١٣) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٤) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٥) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٢ ص ١١ .

★ سنة ( ٢٢ هـ - ٦٤٣ م ) ، ومات سنة ( ١٠٠ هـ - ٧٢٨ م ) .

(١٦) نقل والد الحسن « بيروت » وزوجته مع الأسرى الى المدينة ، وقد

ذكر عن الحسن انه قال كان أبولوى من بنى النجار ، وتزوج

امراة من بنى سلمة من الأنصار ، فساقهما اليها من مهرها ،

فاعتقتها ، ( ابن سعد الطبقات ج ٧ ص ١٥٧ ) .

(١٧) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

و أخطبت الناس صاحب العمامة السوداء بين اخصاص البصرة : إذا شاء خطب وإذا شاء سكت (١٨) .

حرص القارمي البصري على الابتعاد عن السياسة واضطرأبائها ، واستعفى من « البديع بن زياد الحارثي » في خراسان ، بعد أن كتبه ، واستعفى من ولاية قضاء البصرة . ونصح مؤيدي وابن الأشعث « الذي قام بثورته ضد الأمويين - ممثلين في الحجاج ( ٨١١هـ ) - إذ سأله عن قتاله قائلا : ( أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيا فكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين » ( ١٩ ) ، وقد قيل للحسن : ألا تدخل على الأمراء : فتأمرهم بالمعروف وتنههم عن المنكر ؟ قال : ليس للمؤمن أن يذل نفسه . إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا - ووصف لنا بيده ضرباً » ( ٢٠ ) .

واستمر في موقفه الإرجائي من مجريات الحياة العملية السياسية ، حتى لما قام « يزيد بن المهلب » بثورته على الأمويين ( ٨١٢هـ ) ، فكان يقول للناس : « أيها الناس الزموا رحالكم ، وكفوا أيديكم ، واتقوا الله ، مولاكم ، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ، ليس لأهلها بباقي ، وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براص . إنه لم يكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء ، وليس يسلم منها إلا المجهول الخفي والمعروف الثقي » ( ٢١ ) .

بهذا يبدو أن البصري يتخذ من الممارسة السلبية ، أساساً في الساوكية

---

(١٨) المرجع نفسه ص ٣٠٤ .

(١٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٧ ص ١٦٤ .

(٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٦ .

(٢١) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ١٤٠ .



الفردية والجماعية ، ويدعسوا إلى إقامة برزخ فاصل بين ما يجري على مستوى السلطة الدينية - السياسية ، وما يمكن عبده موقفاً دينياً فردياً ، لا يأمن الشوائب إلا بالابتعاد عما لا يستطيع الشخص تكوينه بنفسه كاملاً دون تدخل الآخرين ، خاصة أولئك الذين لا يتفقون معه في وجهة النظر ، أو يملكون قناعاتهم الخاصة التي تفرض الصدق ، والتصديق .

كتب مفكرنا لعمر بن عبد العزيز : « أما بعد ، فإن رأس ماهو مصلحك ومصلح به على يدك ، الزهد في الدنيا ، وإنما الزهد باليقين ، واليقين بالتفكير ، والتفكير بالاعتبار . فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجد لها أهلاً أن تبغ بها نفسك ، ووجدت نفسك أهلاً أن تكرمها بهوان الدنيا ، فإنما الدنيا دار بلاء ومزل فظلة » (٢٢) .

وقد كان الهم والحزن يغلبان على نفسية البصري ، ويستولى عليه الخوف من كل سلوك ، يخشى أن يودى به إلى العذاب المهلك ، فأكسبه ذلك شعوراً دائماً بالعذاب والكدر ، يقول : « إن المؤمن يصبح حزينا وعمى حزينا ، ولا يسمعه غير ذلك لأنه بين عذابتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى الله ما يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك » ، ويعمل سبب هذه الحيرة الباذية والقلق المتناف ، بقوله : « والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل ، وإلا نصب ، وإلا ذاب وتعب » . فهو يرد ذلك إلى طبيعة النص القرآني ، التي تناولناها من قبل . وبين ما اعتبروه نتيجة حتمية للإيمان في الإسلام بقوله « والله - يا ابن آدم - لن قرأت القرآن ثم آمنت به ليطولن في الدنيا حزنك وليشتدن في الدنيا خوفك ، وليكثرن في الدنيا بكائك » (٢٣) .

فهو يقيم الأساس الإيمان على قناعة شخصية ، ترى أن صرف الطاقة

(٢٢) ابن الجوزي : سيرة عمر بن عبد العزيز ص ١٢٤ .

(٢٣) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

النفسية في ما هو مؤثم ، أنفع وأجدى — على المستوى الاعتقادي — من الفوز بعافيات للتمتع والسعادة وتنب في ذهنه صور العذاب الرباني المسلط على المخالفين أو امرائه ، والضالعين في قضايا لم تكن من اهتمامات الرهط الأول من النبي وأتباعه ، الذين آمنوا أن مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم ، كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر البدن بالحمى والسهر .

وهذه الطريقة السلوكية تمثل تكريساً لجهود معاضى الحسن ، الذين رأوا أن النظر في « قدرة » الله يقضى بالصبر على بلائه ، انطلاقاً من القاعدة القائلة : إنه لو اجتمع الإنس والجن على أن يضروا إنساناً بشيء لم يكتبه الله عليه ، فلن يستطيعوا لذلك سبيلاً .

وقد أوضح أسباب مذلة الإنسان وشعوره بالضآلة قائلا : « لولا ثلاثة ١٠ طأطأ ابن آدم رأسه : الموت والمرض والفقر » (٢٤) . لقد « فضح الموت الدنيا ، فلم يترك فيها لدى لب فرحاً .. ورحم الله رجلاً لبس خلعاً ، وأكل كسرة ، ولصق بالأرض ، وبكى على الخطيئة . ودأب في العبادة » (٢٥) ، فهذا هو طريق الخلاص .

في هذه المرحلة من تطور الصوفية ، بدأ هؤلاء المفريدون بأرائهم التقويمية لمناهج غير آخريين من الناس ، هم الفقهاء . وهي ظاهرة تستند وتشجع حتى نجد فيها مؤلفات ومناقشات ، أذكاهاتعرف الأساليب المنطقية التي وجدها العرب في كتب اليونان وفلسفتهم . قال « فرقد السنجي » أحد تلامذة الحسن في شيء سأله عنه ، فأجابه : « يا أبا سعيد ، إن الفقهاء يخالفونك .. فقال : ثكلتك أمك فرقد ، وهل رأيت بعينك فقهاء ؟ إنما الفقهاء : الزاهد في الدنيا ، الراض في الآخرة ، البصير

(٢٤) ابن الجوزي : الحسن البصري .

(٢٥) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف عن أعراض المسلمين ،  
العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم » (٢٦) .

كما بدأ المتصوفة في هذه الحقبة من الزمن ، يتناولون مشكلات  
اثارها نقر ثالث من المفكرين المسلمين ، دعوا بانكلاميين - أو علماء  
الكلام . فالحسن يرى - ولا يشاركه في هذا الرأي غير ابن عباس -  
أن النبي محمد آفة « عاين » ما هية الله وذاته ( لا الملك ) حينما أسرى به  
إلى السماء (٢٧) . كما يلعب إلى أن الأبرار سيعاينون ذات الله في الجنة  
« بلا إحاطة » (٢٨) ، ولو أدرك المؤمنون أنهم لن يروا الله في الآخرة ،  
لما ت قلوبهم حزناً في هذه الدار .

وفي هذا الرعيل صاحب تجربة شخصية صوفية معروف ، هو :  
« إبراهيم بن أدهم »\* ، الذي تكسب من العمل ناطوراً للبساتين ،  
وطحن الحبوب ، والحصاد ، وكان مفرطاً في التدقيق بأن ما يناله من المال  
جسّال . فلم يؤثر عنه أقوال كثيرة ، لكن استقى المؤرخون آراءه  
مما روى على أنه سيرته ، واتخذ ذلك صيغة الخطابات الوعظية  
وانصح والإرشاد . وقد اعتبر التوكل على الله أساس الطاعة والرضا ،

---

(٢٦) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٥٣ .

(٢٧) أنظر : القاضى عياض : الشفاء ج ١ ص ١٥٩ - ١٦٥ .

(٢٨) الشعرائى : الطبقات ج ١ ص ٢٩ .

★ ولد في الكوفة حيث تسكن أسرته ، وانتقل الى بلخ في خراسان  
وأقام ، ثم رحل الى العراق والشام فاستقر ، ولقى كثيراً من  
الزهاد والمتصوفة . وصحب في مكة سفيان الثوري والفضيل  
ابن عياض ( أنظر : السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٧ ) .  
أحاط الرواة حياته بأساطير تتناول سلوكه العمل ورياضاته  
البدنية وسيطرة الديندو . مات سنة ( ١٦٢ هـ ) في إحدى  
الغزوات ضد البيزنطيين ، فدفن في جزيرة قرب حصن سوكيز  
ببلاد الروم .

فقال : « فاة الحرص والطمع تورث الصدق واتورع ، وكثرة الحرص والطمع تورث كثرة النهم والجزع » (٢٩) .

وقد عد إذلال النفس والقسوة عليها واستشعار آلامها ، صبيلا إلى الخلاص والنجاة من عذاب لا يدايه عذاب ولا يطاونه عقاب ، فقال : « إياكم والكبر ، إياكم والإعجاب بالأعمال ، انظروا إلى من دونكم ، ولا تنظروا إلى من فوقكم ، من ذلل نفسه رفعه مولاه . ومن خضع له أعزه ، ومن اتقاه وقاه ، ومن أطاعه أنجاه ، ومن أقبل عليه أرشاه ، ومن توكل عليه كفاه ، ومن سأنه أعطاه ، ومن أقرضه قضاه ، ومن شكره بجازاه .. اشغلوا قلوبكم بالخوف من الله ، وأبدانكم بالدأب في طاعة الله ، ووجوهكم بالحياء من الله ، وألستكم بذكر الله ، وغضروا أبصاركم عن محارم الله ، فإن الله تعالى أوحى إلى نبيه يا محمد ، كل ساعة تذكرني فيها فهي لك مذكورة ، والساعة التي لا تذكرني فيها فليست لك ، هي عليك ، لا لك » (٣٠) .

إن الحديد في هذه الأقوال ليس الوعظ وطريق النجاة ، اللذين ذكرهما صوفينا ، لأن ذلك معروف بلهجته واتجاهه وألفاظه اللغوية المقابلة ، التي لا تحتاج إلى كثير من الاطلاع . بل الحديد والغريب في وقت واحد ، هو الاتجاه إلى زعم الوصايا الإلهية للنبي ، مما سنلقيه عند الصوفية تباعاً ، حيث أفاد هذا الرجل صدور « تهديد » إلهي لمحمد يخبره أن الساعة التي لا يذكر فيها ربه ستحسب عليه . إذ لا أصل دينياً لهذا الزعم ، كما أن لغته الركيكة ( فليست لك ، هي عابك ، لا لك ) تبسط بمستوى الخطاب إلى قدرات العوام اللغوية ، فإذا لاحظنا الخطأ

---

(٢٩) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٨ ص ٣٥ .

(٣٠) المرجع نفسه ص ٤٠ .

التحوى الذي ارتكبه فى المنادى المفرد العالم (يا محمد) ونصبه ، أدر كنا  
سداجة صاحب القول أو واضعه وزاعمه .

ويبدو أن ابن أدهم كان ينظر إلى الموازنة بين الدنيا والآخرة ، نظرة  
حسابية سطحية ، ينسبها إلى الله ، تعبيراً عن وجوده ومدح نفسه ، متخطياً  
حدود أدب المخاطبة . يقول : « يقول الرحمن إلى عبادى إلى عبادى ،  
إلى أوليائى المطيعين ، إلى أحبائى المشتاقين ، إلى أصغبيائى المحزونين .  
ها أنذا ، عرفونى ، من كان منكم مشتاقاً أو محباً أو متعلقاً فليجتمع  
بالنظر إلى وجهى الكريم . فوعزنى وجلالى لأفرحنكم بجوارى ، ولأسرنكم  
بقربى ، ولأبيحنكم كرامتى . من الغرفات تشرفون وتتكنون على  
الأسرة فتتماكون . تقيمون فى دار المقامة أبداً لا تظنون . تأمنون فلا  
تحزنون . تصحون فلا تسقمون . تنعمون فى رغد العيش لا تموتون ،  
وتعتقون الحور الحسان فلا تملون . كلوا واشربوا هنيئاً . وتنعموا بما  
أنحلم الأبدان وأنحكم الأجساد ولزمت الصيام وصبرتم بالليل  
والناس نيام » (٣١) .

يبدو من خلال هذا الكلام نسخ المسيحية جلى الوضوح فى أسلوب  
عرض العلاقة بين الله وعباده حيث يركز بالحبة والشوق والتعلق  
بقية الدخول فى « تعاهد » صميمى يتم به « التمتع » بالنظر إلى وجه  
« الله — الصفى » بعد طول مكابدة « العبد — المحزون » آلام البعد ،  
والحرمان وتبديل الحال إلى سعادة دائمة أبدية .

فإذا كان ابن أدهم قد اصطنع أسجاءاً لهاكاة الآيات القرآنية ، فإنه  
لم يأت بغريب . وإذا ظن أنه جاء بالطريف المحكم ، فقد فشل . وإذا  
تصور أن « الرحمن » يسوق المترادفات : أفرح — أسر ، بجوارى —  
بقربى لمعان متخارجة ، فهو ساذج . وإذا نسب إلى الحق وعده « إباحة

---

(٣١) السلى : طبقات الصوفية ص ٣٧ •

كرامته ، للعبد ، فهو لا شك وقح ، وقد أخذ عليه عقله أحلام البقطة  
بمعاقبة الحور الحسن ، فلا يعمل ذلك ، ولا يعرف الأجداد الاعتقادية التي  
يوصل إليها مثل هذا الكلام ، وفتح طريقاً لن يفلت بعده .

ومن صحب إبراهيم وأخذ عنه « شقيق بن إبراهيم البلخي » الذي  
بعده المؤرخون أول من « تكلم في علوم الأحوال » في كورخراسان (٣٢) .  
وأهم ما له : تمييزه بين المترهد والزاهد ، يقول : « عشرة أبواب من  
الزهد يسمى الرجل منها زاهداً إذا فعلها ، فإذا خالفها سمي مترهداً  
والمترهد الذي يتشبه بالزهاد في رؤيته وسمعته وخشوعه وقوله ،  
ومدخله ومخرجه ، ومطعمه وملبسه ومركبه وفعله وحرصه ، وحب الدنيا  
يشهد عليه بخلافه . . ( وهناك سبعة أبواب يسلك منها الرجل إلى طريق  
الزهد ) ، هي : الصبر على الجوع بالسرور لا بالفتور ، بالرضا  
لا بالجزع ، والصبر على العرى بالفرح لا بالخزن ، والصبر على طول  
الصيام بالتفضل لا بالتعسف . كأنه طاعم ناعم . والصبر على الذل  
بطيب بنفسه لا بالتكبر . والصبر على البؤس بالرضا لا بالسخط  
وطول الفكرة فيما يودع بطنه من الطعام والمشرب ، « يكسو به ظهوره  
من أبين وكيف ولعل وصي » (٣٣) .

إن الملمح « القيمي » الهام لدى البلخي في هذا : الخطو من مرحلة  
تحقيق توازن الشخصية الفردية بوساطة «الديندو» إلى تحقيقه عن طريق  
الليدو ، أي العمل الواعي لإزاحة الطاقة النفسية ، وهذا يتطلب الإلمام  
— إلى حدود مناسبة — بقدرات من القوم والتدبر والتفسير .

---

(٣٢) السلمي : طبقات الصوفية ص ٦١ . وقد انحصر مقامه في

خراسان . خلا مغادرتهم للبحر في مكة . وقتل في أحداث

كولان ببلاد الترك ( انظر : ابن الأثير : الكامل في التاريخ

ج ٦ ص ٩٥ ) .

(٣٣) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٦٦ .

الصوفي من البحث عن مسوغات حالته التي يرمى لتحقيقها ، وتحديد أبعادها ، بحيث تبدو مخالفة لما يشهدها عند غير السالكين .

فهو مدعو إلى الصبر على الجوع بالسرور لا بالفتور ، وبالرضا لا بالخزع . ومدعو إلى الصبر على العرى بالفرح لا بالحزن ، والصبر على الدل بطيب النفس لا بالتكبر . وهذا كله يستدعى قلب النظر في الجوانب الإيجابية لهذه الأوضاع النفسية والجسدية ، واستثمارها ، بحيث تغطي على ما هو سلبي ، ولا شك أن فصلاً كهذا يرمى إلى استخراج القيمة العليسا من السلوك الإنساني ، يكلف على المستوى العقلي إيماناً مطلقاً بأن هذا المنهج الصوفي هو الطريقة المثلى لتحقيق اتصال العبد بالله ، وارتباطه في المطلق الذي لا يزول .

وقد دعا شقيق إلى معرفة الله والنفس ، فرأى أن : « معرفة الله أن تعرف بقلبك أنه لا مغطى غيره ، ولا مانع غيره ، ولا ضار غيره ، ولا نافع غيره ، ومعرفة النفس أن تعرف نفسك أنك لا تنفع ولا تضر ولا تستطيع شيئاً من الأشياء إلا أن يشاء الله . ومعرفة أمر الله تعالى ونهيه ، أن تعلم أن أمر الله عليك وأن رزقك على الله ، وأن تكون والله بالرزق ، مخلصاً في العمل ، وعلامة الإخلاص أن لا تكون فيك خصمتان : الطمع والجزع . ومعرفة عدو الله ، أن تعلم أن لك عدواً لا يقبل الله منك شيئاً إلا بالمحاربة ، والمحاربة في القلب أن تكون محارباً مجاهداً متعباً للعدو » (٣٤) .

كما يظهر أن مطالب شقيق السلوكية متواضعة وظاهرة البساطة ، وإن كان تطبيقها ليس سهلاً ، ومرد ذلك إلى اعتباره السلوك المعيار الرئيس للتجربة الصوفية ، وهو بالتالي ما يجب أن يصرف إليه الجهد النفسي ، وعرض هذه المطالب ، يشكلها السالف يجعل انتباه الصوفي

---

(٣٤) المرجع نفسه ص ٦٠ وتاليتها .

موجهاً إلى موضوعات معينة ، محدودة بإطارات لا بد أن تغطي بفاعلية التخلص مما سواها ، على المستوى العملي الشخصي .

ويلزم تمام ذلك النوع من التجربة توافر التوكل ، والتوكل عند صوفينا : « أن يطمئن قلبك بموعود الله » (٣٥) ، وقد عد أربعة أنواع من التوكل ، يمكن أن يختلط بعضها ببعض ، فتلبس الأمور على السالك بما يودى بتجربته ويصرفها عن المسار السليم ، وهي (٣٦)

١- التوكل على المال : أن تقول : ما دام هذا المال في يدي فلا احتياج إلى أحد .

٢- التوكل على النفس : هو الاعتداد بقوة الإنسان الخاصة وحدها .

٣- التوكل على الناس : الاعتماد عليهم في كل الحوائج .

٤- التوكل على الله : أن تعرف أن الله تعالى خلقك ، وهو الذي ضمن رزقك وتكفل برزقك . ولم يحوجك إلى أحد . وأنت تقول بلسانك « والذي هو يطعمني ويسقيني » (٥) .

على هذا الأساس في تفريق أنواع التوكل . أظهر صوفينا أنه لا مجال إلى الجمع بين هذه الأنواع - ولو جزئياً - وأشار إلى أن من يتوكل على الله ، وجب أن يكتفي به . فوصل إلى ضرورة « التخلي » عن المال والنفس والناس ، حتى ليحصل من هذه الحالة وثوق مطلق بالإحالة إلى الله في كل شيء ، حتى الأكل والشرب ، ويشير هذا الموقف - فيما يشير إليه أيضاً - لوضعية المعرفة العقلية في ذهن الصوفي ، وما ارتبط منها - خاصة -

---

(٣٥) السلمي : طبقات الصوفية ص ٦٣ .

(٣٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٦١ وتاليتها .

★ سورة الشعراء : الآية ٧٩ .



بمشكلة « المسئولية » . إذ يبدو خالق الوجود مسئولاً عن تدبير الاستمرار لوجود خلقه ، مقابل « تسليم » كامل من جانبهم بأنه القادر الوحيد على مثل هذا الفعل .

فإذا تعرضنا للزهد عند شقيق ، رأينا أنه يضع له مراتب متدرجة عديدة ، فليس جميع الزاهدين سواء ، وتاج الزهد في ثلاث خصال (٢٧) :

- ١- أن يعيل على الهوى ، ولا يعيل مع الهوى .
  - ٢- أن ينقطع إلى الزهد بقلبه .
  - ٣- أن يذكر ، كلما خلا بنفسه ، كيف مدخله في قبره ، وكيف يخرج ، ويذكر الجوع والعطش والعري وطول القيامة والحساب والصرات ، وطول الحساب والقضيحة البادية .
- إنه زهد نقي ، لا يعتمد - بالدرجة الأولى - التخويف من العذاب الجسدي في الآخرة ، بل يلجأ على ركيزتين من المشاعر النفسية الهامة :
- ١- الانتظار ، المتمثل في طول القيامة والحساب ، وما في ذلك من آلام وقلق يفوق كل جوع وعطش .

- ٢- الانقضاح ، المتمثل بالعري وذلة الكشف عن الخطايا أمام الآخرين ، مما يجهد المرء لإخفائه .

ويبدو تصوير الصوفى لهذين النوعين من المشاعر النفسية - الأخلاقية شديد التأثير ، في إقناع المقبل على الدنيا ، المقرب بتجود الآخرة ، بترك الأولى لانتفاء ما في الثانية ، وهو وسيلة فاعلة تتفوق على أسلوب التخويف الحسي ، الذي عهدنا الصوفية يمارسونه ، لإبعاد المريد عن الدنيا وإقناعه بالإقبال على الآخرة :

وقد استثمر صوفينا البلخي امتداد المشاعر النفسية، وربطها بالسلوك الشخصي، والقناعة العقلية، فبلغ درجة التبصر بجدوى الفعل الصوفي ومنحاه. ويقول: «أقرب الزهاد من الله أشدهم خوفاً، وأحب الزهاد إلى الله أحسنهم عملاً، وأفضل الزهاد عند الله أعظمهم فيما عنده رغبة، وأكرم الزهاد عليه أنقامهم له، وأتم الزهاد زهداً أسخاهم نفساً وأسلمهم صدرأ، وأكل الزهاد زهداً أكثرهم يقياً» (٣٨).

ما يؤخذ على هذا التعداد لمراتب القرب والفضل والكرم والتسام والكمال الزهدية، هو أن صاحبها خرج بها - لرغبة مرديده - من حيز أحكامه القيمة الشخصية، إلى اعتبارها درجات أو مراتب أو تسميات معتمدة عند الله، فارتكبت أغاولة نقل الداتي إلى موضوعي، والخاص إلى عام، والوصفي إلى إلزامي، فتابع في ذلك أقرانه المتصوفين الآخرين، الذين لا يتفكون عن ارتكاب هذا الخلط غير المشروع، بتأثير الرغبة الجامحة في تميم ما هو شخصي على ما هو جماعي، بدافع تحيذه ودعوى صلاحه.

فإذا انتقلنا إلى موضوع الفنى والفقر عند صوفينا وجدنا يتبع طريقة مختصرة الحديث عن الفقر المادى بمعناه المباشر الذى انخلد دلالات مختلفة ومتباينة فى الآثار الصوفية التالية. فهو يرى أن على العبد أن يخاف أن يصير غنياً فيحفظ الفقر بالخوف كما كان من قبل يخاف أن يصير فقيراً فيحفظ الفنى بالخوف.. وإن حفظ الفقر أن ترى الفقر منة من الله عليك حيث لم يضمنسك رزق غيرك، ولم ينقصك مما قسم لك» (٣٩).

الطريقة المتبعة - إذن - عند مفكرنا، سواء للاحتفاظ بالفقر أو الفنى هى الخوف، وهو كلام تسوغه طريقة صرف الطاقة سلوكياً

(٣٨) الأصفهاني: حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٠.

(٣٩) الموضع نفسه.

في هذا المجال من الموضوعات الدينية . أما الخطأ في هذا الاتجاه الفكري ، فيمكن في تصوره المادى القاصر ، الذى جعل الصوفى يعتبر الله إذا أغشى عبداً فلانما يأخذ ما رزقه من غيره ، وكأنما دفعه إلى ذلك تصوره الله يملك كمية محدودة لا تقبل الزيادة والتقصان من الرزق ، يداولها بين عبادته فقرأ وغشى ، فإذا زاد ما بمنحه لواحد منهم ، نقص - بالضرورة - ما كان منحه لغيره . ولا يخفى أن مثل هذا الفهم للوجود والكرم الإلهيين ، يخرج عن الإطار العام لفكرة الوجود الإلهى وصفاته وقدراته . وهو بالتالى يشكل هفوة ، تفتح ثغرة فاعرة لاستفهام صريح حول ما إذا كانت الجوانب الموفقة من التجربة الصوفية الشخصية ، مقصودة بذاتها ، أم أنها نتائج احتمالى لتعبيرات عفوية ؟ . .

وننتقل إلى زهد وتوكل و مالك بن دينار (٤٠) الذين كانا حلقة الوصل الوسطى ، بين توكل الحسن البصرى ومذهب الحب عند رابعة العدوية ومعروف الكرخى وغيرهما ، وقد تميز بإفراطه فى العزوف عن الدنيا ، ودعوته إلى الامتناع عن الزواج ، واعتزال الناس ، والعلاقات الاجتماعية .

كان مالك كثيراً ما يغلغ على نفسه ويترنم بكلام ، ويكفى بكاء شديداً ، ويشفق وينفخ حتى يغشى عليه ، ليحقق ما رواه من أن : . والأبرار يتواصلون بثلاث : بسجن الساذ ، وكثرة الاستغفار والعزلة . وقد أفاد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن مالكاً : هو أول شخصية صوفية امتزجت فيها الروحية الإسلامية بعناصر غير إسلامية ، وكتابتية على وجه التخصيص . فقد كان يغشى أديرة النصارى ويدعى الاطلاع على الكتاب المقدس بمهديه القديم والجديد . . ومواجهه

---

(٤٠) هو مولى امرأة من بنى أسامة بن لؤى ، كان يتكسب من كتابة المصاحف ، وله اطلاع على كتب غير المسلمين ، روى كثيراً منه

تشهد بتوكيده للجانب العاطفي الانفعالي في التصوف ، إلى جانب الزهد في السلوك ، (٤١) .

ونشير إلى أن مالكا قد أظهر المؤثرات الكتابية في تجربته ، إلا أن المكونات الصوفية غير الإسلامية كانت قد دخلت إلى التصوف الإسلامي منذ مرحلة مبكرة ، بدأت قبل ظهور الإسلام نفسه ، على النحو الذي مر معنا ، وهذا يعني أن التصوف الذي نهل من مصادر مسيحية ويهودية ووثنية ووضعية ، في فترة ما قبل الإسلام ، ثم ازداد إقباله على الدعوة النبوية في فجرها ، قد عاد لينهل من تلك المصادر الكثيرة التي تزايد اطلاعه عليها ، في المرحلة التي حدد فيها القرآن ، وتوقفت الإضافات الجديدة للنص الديني ، مع ظهور دعوات كثيرة غربية عن مجتمع مكة والمدينة وما والاها ، حملت معها نتائج عقليات دخلت الدين الجديد ، ولم تنفصل عاداتها الاجتماعية وأعرافها السلوكية عما درجت على الأخذ به ، ولا سيما تلك التي لا تتناقض بشكل مباشر واضح مع تعاليم الإسلام .

يقول مالك : « لولأن يقول الناس : جن مالك ، للبست المسوح ووضعت الرماد على رأسي ، أنادى في الناس : من رأي فلابعض ربه عز وجل » (٤٢) ، « ولو صلح لي أن أعمد إلى برد لي فأقطعه باثنين ، فأنزرت بقطعة وأرتدي بقطعة ، لفعلت » (٤٣) .

زويدو من ذلك المرحلة التي قطعها الصوفي ، على مستوى تعقيل السلوك ، أو موازنته بالعادات الاجتماعية والآراء الاجتماعية السائدة ، وهو يرى الامتناع عن بعض السلوك لدرء بعض الفهم الذي يحرص على دفعه . كما يمثل هذا التعبير عن الرغبة في الفعل — من جانبه النسكي

---

(٤١) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٠٧ .

(٤٢) حلية أبي نعيم ج ٢ ص ٣٧١ .

(٤٣) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

والنفسى - محاكاة سلوك النبي عندما فتر عنه الوحى ، وغسدا يريد أن يتردى من رؤوس الخيال، وبذلك تتأكد ظاهرة مستصح -بهد - فى إطار الطريق الصوفى أكثر فأكثر ، أعنى الجهود التى بذلها الصوفيون فى تسويغ سلوكياتهم ، لجعلها فى منأى عن التقدر أو محبة من الجمهور أو غير مستهدفة للهجوم الشخصى المباشر - فى أقل المستويات .

أما الجانب الرابع لهذا النوع من تحديد النمط السلوكى فيظهره الاعتراف بالجهود النفسى الذى يتكلفه الصوفى ، لكبت رغباته وهشاعره وحاجاته الحقيقية وإزاحة الطاقة النفسية من موضوع إلى موضوع : يقول مالك : « ما أكلت العام رطبة ولا عتبة ولا بطيخة . . ألتست أنا مالك بن دينار؟ » وقال لرجل من أصحابه : إنى لأشهى رغبةً لينا بدين رائب . فانطلق فجاء به فجعل مالك يقلبه وينظر إليه ، ثم قال أشهيك منذ أربعين سنة فغلبتك ، حتى كان اليوم وتريد أن تغلبنى ، إلبك عنى ، وأبى أن يأكله . لقد اشتريت لأهل طيباً بدرهم ، وإنى لأحاسب نفسى فيه منذ عشرين سنة ، فما أجدر له محرجاً » (٤٤) .

هذه المحاادة الشخصية تكشف عن عدم التأسى التام ، بما كان يفعله النبى ، خاصة فى الإقبال على الطيب . وتظهر جانباً هاماً من تحول التصوف من مجرد طريقة لنيل رضى الله ، إلى طريقة تؤكد قوة « الذات » السالكة فى طريق الوصول إلى الله ، وفى هذا السياق يبدو الموقف العدائى الذى اتخذته الصوفى إزاء الدنيا ، وقد اتسم بنوع من الفاعلية تدفع الرغبة فى الانتصار ، بحيث تكون مقاسومة المغريات شاملة لما هو خارج نطاق الأحكام الأخلاقية .

فأكل رغبة الخبز مع لبن رائب ، ليس قضية إشكالية على المستوى الأخلاقى أو الدينى العميدى ، ولم يتحول إلى ذلك إلا بمجهود شخصى

---

(٤٤) المرجع نفسه ص ٣٦٥ وقاليته .

خاص ، عمد صوفينا إلى تكريره لدى الآخرين ، كطريقة عفوية في تثبيت  
الفراة والشعور بالتمايز ، وبالتالي التفوق والنمذجة ، وفي هذا ما فيه  
من تعويض ، عما هو مفقود من موضوعات إرواء الدوافع ، أو تحقيق  
الرغبات .

وقد اعتبر مالك « التجرد » من كل شيء ، سبيلا لالتزاماً للعبادة ،  
ووصل إلى حد القول : « لو استطعت لطلقت نفسي » (٤٥) ، خشية  
وجود علاقة بين شيئين هو أحدهما ، ترتب عليها نتائج سلوكية يحاسب  
عنها ، وقد حث على مثل هذا التصرف ، فقال : « لا يبلغ الرجل منزلة  
الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ، ويأوى إلى مزابيل الكلاب » (٤٦).

إن ذلك يشكل عودة صريحة عن بعض ما حث عليه نبي المسلمين ،  
في الزواج عند استطاعة « الباءة » ، تتفق مع دعوات التصوف في المسيحية  
واليهودية والديانات الوضعية ، وتميل إلى زيادة رتبة الشحن الانفعالي  
في طريق السلوك إلى « الصمد » الذي « لم يلد ولم يولد » ، فاستغنى  
بنفسه عن الزواج والنسل ، وهو الموجود « الطموح » الذي يعد غاية  
الصوفي المحركة للإدراك .

أما دافع هذا السلوك ، فهو مرحلة الحياة وقصرها ، الخوف من  
الموت الحتمي ، الذي يعني فقدان جميع المتع والمسرات الدنيوية ، وطريق  
تخلاص المتاح الميسور ، هو التضحية بالفاني للفوز بالباقي . وانطلاقاً من  
هذه المعطيات يقول مالك : « عجباً ممن يعلم أن الموت مصيره والقبر  
مورده ، كيف تقرر بالندى عينه ، كيف يطيب فيه عيشه ؟ » (٤٧)

(٤٥) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

(٤٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٤٧) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٣ ص ٢٠٠ .

وقد دخل المقابر يوماً ، فإذا رجل يدفن ، فجاء حتى وقف على القبر  
 ينظر إلى الرجل وهو يدفن ، فجعل يقول : مالك غداً هكذا يصير ،  
 وليس له شيء يتوسده في قبره ، فلم يزل يقول : غداً مالك هكذا  
 يصير ، حتى خسر مغشياً عليه في جوف قبره ، فحملوه فانطلقوا  
 به (٤٨) .

تفيد الدراسات السيكلوجية أن نمط ترابط استجابات الصوفي ،  
 لمجموعة نماذج من الموضوعات أو المواقف الاجتماعية ، يمكن أن يحدد  
 جانباً هاماً من نوعية الأداء الإدراكي والحركي والعقلي عنده . ويبدو من  
 هذه الممارسة لدى صوفينا أن النمط الذي يدخل ضمن إطاره ، لا يبعد  
 كثيراً عن جمهرة أولئك الذين بدأت حركتهم قبل الإسلام ،  
 بمنطلقات شخصية عفوية ، وقليل من الإعلانات الفكرية ، دعت إلى ترك  
 عبادة الأوثان والأشخاص ، واعتبار الكون والوجود مدرسة لتخريج  
 المتأمل في طريق اكتشاف لغز الخلق ودوام الحق - ثم دوام الإنسان به .

وقد أضاف مالك إلى هذا البعد ، بعض قراءاته في الكتب الدينية  
 القديمة ، كقوله : قرأت في الزبور : إني لأنتقم من المنافق بالمنافق ،  
 ثم أنتقم من المنافقين جميعاً ، ونظير ذلك في القرآن : وكذلك نولي بعض  
 الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون (٤٩) . مكتوب في الزبور : « طوبى  
 لمن لم يسلك طريق الأئمة ولم يجالس البطالين ، ولم يقم في هوى المستهزئين ،  
 إنما همه حكمة الله ، لها يطلب وبها يتكنم ، فمثله مثل شجرة في وسط  
 الماء لا يتساقط من ورقها شيء ، وكل عمل هذا تام ، لا يذهب  
 عنه » (٥٠) ..

(٤٨) المرجع نفسه ص ٢٠٢ .

(٤٩) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٦ .

(٥٠) المرجع نفسه ص ٣٨١ .

قال مالك : « قال موسى عليه السلام : يا رب أين أبغيتك ؟ .  
 قال : ابغيتني عند المنكسرة قلوبهم » (٥١) ، وقال : « أوحى الله تعالى  
 إلى عيسى بن مريم عليه السلام : يا عيسى عطف نفسك ، فإن  
 اتعظت فعظ الناس ، وإلا فاستحي مني » (٥٢) ، وغير ذلك كثير  
 مما يشف عن الثقافة المسيحية ، التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في تصوف  
 المسلمين ، تمثل فيما حماه مسيحيو الشرق في الممالك الإسلامية ، وهم  
 النساطرة ( الكلدان ) والعاقية ( السريان ) والموارنة ، وجميعهم من  
 العنصر الآرامي ، وذلك بعد أن شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ،  
 وأنشأوا مدارس راقية امتد إشعاعها .

---

• (٥١) المرجع نفسه ص ٣٦٤

• (٥٢) المرجع نفسه ص ٣٨٢



## الفصل الثالث

### مياسم الثقافة المباحة

ظهرت في المدارس التي أنشأها مسيحيو الشرق ، معالم الثقافة اليونانية باللغة السريانية ، ولا سيما آراء مدرسة الإسكندرية ، وآراء أرسطو المطعنة بتحريفات منسوبة إليه ، ولعب الفساسة والمناذرة دوراً هاماً أيضاً ، بما لهم من عادات وتقاليد دينية خاصة ، أثناء اختلاط المسلمين بهم ، وهم من العرب التي لم تدخل الإسلام ، بل تمسكت بالمسيحية . فمثل كثير من أعلام الصوفية المسلمين وغيرهم ، من معين المأثور الشعبي ، والراث الديني الذي تناقلته الكتب والألسنة ، على حد سواء ، حيث اختلطت المرويات التاريخية بالأساطير والخرافات والتمائم الساذجة .

كما أن نأثير الثقافة اليهودية ، ظهر في كتب التفسير والتقصص الدينية الإسلامية ، وذلك لما في « التوراة » و « التلمود » من مواضع تفسيرية اعتمد عليها المسلمون ، لمعرفة بعض التفاصيل التاريخية ، والأصول الاعتقادية ، أو المواقف والمناسك ، لفهم ما أشار إليه القرآن . ودعم ذلك ما حملة « الصابئة » من الذين دخلوا الإسلام ، من عقائد نرى للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لا يدرك إلا بواسطة هذه الأرواح ، حيث يتصل بها الإنسان الطاهر المنتصر على شهواته ، وتتجلى

هذه الأرواح في السيارات السبع ، التي ظن أنها كل ما في السموات من موجودات خارجة عن الأرض ، بسبب فقر المعطيات العلمية آنذاك .

وقد عززت الثقافة الفارسية البدع الدينية ، وجهدت لإضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير ، من خلال جهود مقصودة أو عفوية ، اختلطت فيها المختزونات الشعبية الساذجة مع المحاولات الفكرية الفردية الجادة .

اذ نشر الفرس : الرأى والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولاسيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الحديد ، اعتبارات الانجهاات الدينية الزرادشتية والمانيوية والمزدكية ، التي كانت منتشرة في المجتمع ، وما تشتعل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة ، وصراع الخير والشر ، وما دعت إليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، والتخلي عن الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

وما كاد القرن الثالث الهجري يأتي ، حتى كانت « روح التطور قوية عارمة تريد أن تبحث القديم برمته . . كما تدفقت شتى الأفكار والمعتقدات والمادات والتحل نتيجة الانفتاح التام على الحضارات ، وقد أذكى ذلك نار التحمس لبلد اليهود في سبيل تصحيح المسرفة وتنميتها وتقديسها » (١) .

وكان من ذلك ذبوع وانتشار القوضى والاضطراب ، فعمجت بلاد المسلمين بألوان الصدامات السياسية ، التي بسطت نفوذها بكابوس رهيب من الخوف والقلق ، تجاه مستقبل الافراد والطوائف والشيع والمدارس الاعتقادية ، فتكاثر حركات التمرد ، ودبرت المؤامرات ، ونشطت الاغتيالات ، فأثر ذلك كله في عقليات المتدينين ، والصوفية منهم ، وظهر في تعبيرهم العملى والمكتوب آثار ذلك ، مباشرة تارة ، وخفية في أحيان كثيرة .

---

(١) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ج ١ ص ١٩ .

وغدت آثار المفكر الصوفي الواحد ، تشتمل على كثير من العقائد ذات الأصول المختلفة ، تم المؤاخاة بينها من خلال إمكانية التفسير والصرف بسبب طبيعة اللغة التي كتبت بها وطبيعة تكوين التجربة المعرفية الدينية ذاتها وقد استطاع كثير من المؤرخين والدارسين أن يلتبسوا - بأساليب تلقيفية مرنة - وجود منطلقات ونتائج مشتركة أفرزتها جهود تأمل وصياغة متباينة وحفلت الإشارات لدى أعلام التصوف بالمعاني الزاخرة ، التي تستند - أضلا - إلى قدر غير يسير من التراث السابق ، الذي لا بد من كشف بنيته التفسيرية ، إذا أراد الباحث - حقاً - الاطلاع على المبادئ النازمة للمذهب ما من المذاهب الصوفية .

ننبر هذا الجانب على نحو أوضح ، بالتعرض لآثار « التستري » وجانب من تجربته الصوفية ، فقد ولد سهل بن عبد الله في « تستر » في الأهواز ، من خوزستان ، وتعلم من خاله محمد بن سوار سلوك طريق المريدين ، وتصوف (٢) ، وقد أمسك في غالب الأحوال عن تسجيل آرائه وكتابة تجربته الشخصية ، لثقته بالممارسة المباشرة في تلقى تعاليم التصوف ، والتربية عن طريق القدوة والمحاكاة ، وآمن أن التعبير اللغوي لا يعنى وجود كفاية نفسية فعلية عميقة ، أو أن ذلك لا ينوب عن هذا . وقد دفعه إلى ذلك - أيضاً - حرصه على أن لا يضع بين أيدي خصومه وثائق خطية تحمل فكره ، وتكون سبباً في عواقب قد تسوء ، فكانت حاله أرواح وأنى للالتزام .

تعلم سهل من خاله ، بالإيجاء المباشر ، أن يكثر من ذكر الله بالسر ، فيقول : « الله معي ، الله يراقبني ، الله ينظر إلى » ، وقد أغراه بوعظه قائلا : « لحفظ ما علمتك ، ودم عليه إلى أن تدخل القبر ، فإنه ينفعك في الدنيا والآخرة . . وإياك والمعصية » . ف شعر التستري بضغظ نفسه

---

(٢) انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ١ ص ٩٣٨ .

قاهر ، ألجأه إلى انقياد تام في طريق العبودية لله ، الذي كان وجوده الحاضر في كل آن ، أهم الأسباب في زيادة رتبة الشحن الانفعالي بالمراقبة والمحاسبة والجزاء ، وسجد قلب التستري ، فسمى « ساجد القلب » ، كما يقول ابن عربي (٣) .

كان صوفينا يتنقل بين السالكين في الطريق إلى المعرفة الذوقية ، سائلاً : أيسجد القلب ؟ ! ، دون أن يحصل على إجابة مقنعة تنفذ إلى دحياته وترضى حاجته إلى الهدوء ، فيستقر معها . وقد ساقته الظروف إلى حمزة بن عبد الله العبداني ، الزاهد المعتكف ، فأعجب به ولازمه مدة ، ينتفع بتهذيبه وسلوكه وحياته الروحية . ثم عاد إلى « تستر » مواظباً على « صوم الوصول » بيئات متعددة ، ثلاثة أيام متواصلة ، ثم خمسة فسبعة ، وحاول صيام خمس وعشرين ليلة ، معتبراً إضعاف قدرة البدن والكون عن الحركة ، طريقاً للوصول إلى تركيز الشعور حول اكتشاف ما لا يمكن الوصول إليه في الحالة الفاعلة . وقد أدى ذلك إلى ضياع قدر غير قليل من القدرات النفسية لديه ، ولا سيما بترافق هذه الحالة مع الاعتقاد بأن البدن عائق في سبيل المعرفة والوصول إلى الكشف عن الحقيقة .

كان التستري يستعين على إخماد بدنه بالتهجد وقيام الليل ، مما كاد لما جاء في النص القرآني من أن الله لا ينام ولا تأخذه غفلة عن الوجود ، يردد قوله : « مولاي لا ينام ، وأنا لا أنام » (٤) ، وكان يياهي بما يتحمله من زهد في العيشة وإذلال لمطالب جسده وجوع ، بقوله : « إني حبة الله على خلقه » (٥) . وقد أدى به ذلك إلى تضيق الفقهاء عليه ومحاولاتهم

(٣) القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٦ .

(٤) السراج : اللع ص ٣٩٤ .

(٥) الموضع نفسه .

النيل منه بأساليب شتى ، وسدوا عليه السبل (٦) ، فخرج إلى البصرة ،  
هارباً حولي سنة (٢٥٥ هـ) مع بدايات ثورة الزنج ، (٧) ، فالتقى  
به « الخلاج » وتلمذ عليه (٨) .

وقد أدى ذلك إلى توكيد شعور التستري الخاد بالتميز عن المفكرين  
الدينيين الآخرين ، ودفعه إيمانه العميق بأن ما هو عليه أحق أن يتبع ،  
إلى المنافعة عن سلوكه ومعتقده ، والعمل على تميمه ونشره . كما اجترأ  
على المخامرة برفضه لسلوك التوكل الساذج . مما كان قد دعا إليه رهط  
من المتصوفين السابقين ، فقال : « اشدوا على أن من ديني أن لا أتبرأ  
من فساد أمة محمد أو فاجرهم وقتلهم وزانيهم وسارقهم ، وأتبرأ  
إلى الله ممن يدعى التوكل » (٩)

إننا - وهنا - نجاه عقلية لم تعتمد طريقها في الوصول إلى الحقيقة ،  
أسباع الجمهور والفقهاء ، تخالف المهود من الشائع عن الصوفية الزاهدين  
والتوكلين الذين سبقوا مهلاً . فهو قد أعلن جهاراً عن اعتقاده الإيماني  
دينه ، في رفضه التبرؤ من الفاسق والفاجر والقائل والزاني والسارق ،  
بحكم النص الشرعي الديني الإسلامي ، فأسقط قيمة العمل المادي ،  
الذي هو أساس الحدود والمناسك في العبادات ، ليأخذ بتفسير رمزي ،  
للسلوك البشري في إطار الدين .

وقد عمد إلى تكريس هذه الوجهة من النظر ، عبر تعرضه لمنصوص  
الكتاب ، في مواضع الإيمان وتفصيل حقائق الوجود وأوضاعه المختلفة ،  
وما يرتبط بذلك من قضايا اعتبرت لب الفكر الديني الإسلامي ، وأساساً

---

(٦) التستري : الطبقات ج ١ ص ١٣ .

(٧) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٢ ص ١٢٩ .

(٨) ماسينيون : La Passion, p. 23.

(٩) السراج : اللوح ص ٣٩٤ .

هاماً في تفريقه عن معتقدات أخرى حفلت بها الديانات السالفة والعقائد الوضعية .

ذهب صوفيونا - بشكل واضح - إلى « أن الله خلق الدنيا وجعل المعرفة والحكمة في الجوع ، كما جعل الجهل في الشبع » (١٠) ، وقرر أن « النفس صم » ، والروح شريك ، (١١) ، فكان لا بد من القطع بأن يشير على السالك بضرورة الإعراض عن عوامل اللذة ومسبباتها المختلفة ، للتغلب على ما يقور « الذات » تجاه شعورها السامى بالوصول إلى « الله » أو الدخول معه في علاقة . فأشار واعظاً : « دنياك نفسك ، إذا أفنيتهما فمن تكون لك دنيا » (١٢) .

انطلاقاً من هذا الاتجاه ، أعلن التستري شكه في قدره العقل على البرهنة الوجودية للحق ، واعتبر الذوق الوسيلة الاساس التي يمكن الاطمئنان إليها في ذلك . يقول : « إن الزهاد والتعبد قد يفارقون هذا العالم وقلوبهم مقفلة .. إذ أنهم ضيعوا مفتاح قلوبهم ونشدوه في عقولهم ، ولو نشدوه في توفيق الله وفضله لوجدوه » (١٣) .

وتصدى إلى المفاضلة بين العلوم التي انصرف بعض المفكرين إلى تحصيلها ، والاعتناق من المعرفة التلقينية التي تستمد من الكتب ، فرأى : « العلوم كلها أدنى باب من التعبد ، وجملة التعبد أدنى باب من الورع ، وجملة الزهد أدنى باب من ظهور القدرة ، ولا تظهر القدرة إلا للمتوكل ، وليس للمتوكل غاية أو وصف يوصف به ، ولا حد يضرب له

---

(١٠) عبد الرحمن الصقل : كلام سهل . ورقة ١١٥ أ .

(١١) المرجع نفسه . ورقة ١٠٦ ب . الأصفياني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٠١ .

(١٢) التستري : تفسير القرآن ص ٣٠ .

(١٣) المصدر نفسه ص ٨٩ .

بالأمثال ولا غاية ينشئ إليها . إن المتوكل له ألف مترل ، أول مترل منه المشى فى الهواء . . قليل له بماذا يصل العبد ؟ : قال : « إن أول الأشياء المعرفة ، ثم الإقرار ، ثم التوحيد ، ثم الإسلام ، ثم الإحسان ، ثم التفويض ، ثم التوكل » (١٤) .

وهذه السلسلة فى المراتب ، ليست حاسمة ، بل هى تنطوى على غير قليل من التقاطع فى المفاهيم ، بحيث ينشأ نوع من الاستحالة فى الإنتاج . إذ أن مفهوم التوحيد - مثلاً - لا يمكن أن يصح دون معرفة وجود الله والتسليم له بالقدره والفعل ، رغم أن الثانى يقع بعد الأول فى مراتب الوصول الاعتقادى . وكذلك الأمر ، بالنسبة للتفويض الذى يعنى ضرورة حصول الاتكال القائم على التسليم . وينطوى هذا التصنيف على مخالفة ترتيب الإحسان بعد الإيمان الذى جاء فى الحديث الذى رواه « عمر ابن الخطاب » عن مسألة « جبريل » المتدرجة من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان ، والذى أفاد النبى فيه ، أن جبريل قد أتى ، وليعلمكم دينكم .

أما موقف سهل من النص القرآنى ، فيستند إلى قوله بأن لكل آية فى القرآن أربعة جوانب ، ينظر فيها تبعاً ، هى :

- ١ - الظاهر أو المعنى الخفى للنص .
- ٢ - الباطن أو المضمون الجوهرى ، كما يجب أن يفهم .
- ٣ - الحد ويقصده الوجه التشريعى المتعلق بالإباحة والحل أو الحرمة وما شابه ذلك .
- ٤ - المطلع الذى هو إشراف القلب على المراد من الآية ، فقهاً من الله . (١٥) .

(١٤) المصدر نفسه ص ٤٦ وتاليتها .

(١٥) المصدر نفسه ص ٢٤ .

يذكرنا هذا التقسيم للقرآن ، بما شاع من تعاليم المليزية الإغريقية ، حيث رأى « القباليون » أن كل نص من الكتاب المقدس يمكن تفسيره أربعة تفسيرات ، تشير إليها حروف (ب ، ر ، د ، س ) على الترتيب ، وهى حروف أوائل الكلمات بثبات ، بمعنى شرح أو وصف . رمز أو إشارة . داروس . سد أو سر (١٦) ، كما يذكرنا باقتراح المفكر المسيحي أوريجين ( ١٨٢ - ٢٥١ م ) ثلاثة معان للكتاب المقدس ، محاكاة لـ « فيلون » اليهودي الإسكندري ( ٣٠ - ٤٠ م ) .

ومما يثير الاهتمام أن التفسيرات النفسية لمعانى الكتاب المقدس و تتطابق تماماً مع التفسيرات التى يذكرها سهل ( ١٧ ) فى الموضوعات المتشابهة . ومن أمثلة ذلك تفسيره الآية : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » ( ١٨ ) ، حيث يرى أن باطنها : « هو الروح والعقل والقلب ، والطبع والهوى والشهوة » ، فإن بغى الطبع والهوى والشهوة على القلب والعقل والروح فليقاتله العبد بسيوف المراقبة ، وسهام المطالعة ، وأنوار الموافقة ، ليكون الروح والعقل غالباً ، والهوى والشهوة مغلوباً » ( ١٩ ) .

فهذا الصنف الممكن الذى يلجأ إليه التسترى ، يمثل أحد الاحتمالات التى يمكن بسطها فى قضية الإنسان الأساسية الأولى ، المتمثلة فى مقاومة الرغبات النفسية المختلفة ، ولإزاحة الطاقة من الموضوعات ذات الطابع الدنيوى ، إلى موضوعات تتسم بارتباطها بما هو لانهائى ، ولومن الناحية الشكلية أو الغاية الكامنة وراءها . وليس فى هذا الاتجاه ما يؤكد أى

---

(١٦) أنظر : The Early Days of Christ, p. 155.

(١٧) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ج ١ ص ١٠١ .

(١٨) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(١٩) التسترى : تفسير القرآن ص ١٣٩ .



بدليل ضرورى ، لما هو شائع من تفسيرات القرآن ، وإنما هو تعبير مباشر  
عن موقف شخصى ، لا يتخلو من تأثير بقراءات سابقة لقيت لدى صوفينا  
استعداداً يدفع بها إلى التفضيل والاعتناق .

وقد تابع التسترى مسيرته التأملية الفكرية ، ودخل فى بعض قضايا  
الاختلاف الدينى بين المشرق الإسلامية ، ومنها مشكلة « كلام الله » ،  
إد وصف الكلام الإلهى بأنه : « أعيان قائمة وأنوار روحانية لائحة ، وهى  
إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه » (٢٠) ، ولا يخفى فى هذه الإفادة التناقض  
الضمنى ، الذى يجعل الكلام أنواراً روحانية وأعياناً قائمة فى  
وقت واحد . وقد شارك صوفينا هذا الغلط المنطقى كثيرون من أولئك  
الذين أداروا ظهورهم للنتائج اللازمة عن مقدمات تم استقاؤها من  
مصادر اعتقادية مختلفة ، تصل إلى درجة التناقض ، فيما بينها .

كما أن هذا رأى فى الكلام الإلهى ، يجعل التسترى تحت شبهة القول  
بالتعدد فى الذات الإلهية ، بل الوحدة التى يفرضها أساس الفكر التوحيدي ،  
بالمعنى الدقيق . وذلك عندما يعتبر لإرادة الله ومعلوماته منفصلة عن  
غيبه .

وقد ترك تخياله عنان الإغراب التصورى المعجب ، فوضع القلب  
سبعة حجب سماوية وسبعة أرضية ، ولا ترتفع الحجب حتى يدفن  
المؤمن نفسه فى أرض أرض ، فيكشف له مماء سماء ، لكل أرض  
سماء ، حتى ينتهى إلى الثرى ، ثم إذا صار إلى الثرى وصل القلب  
إلى العرش » (٢١) .

وأولع بتفسير البحر ، على أنه القلب وأطلق البر ، للجوارح والبدن ،  
فى آيات القرآن ، وبالقلب فسر لقطة البيت ، أيضاً ، ورأى أن الجنة ،

---

(٢٠) التسترى : رسالة الحروف ص ٣٦٧ .

(٢١) التسترى : كلام فى باب القلب . ص ١٨٤ .

هى « معاينة الحق ، بمعنى القرب الذى جعله بينه وبينهم ، فىرى العبد قلبه فى قرب الحق مشهوداً فى غياب الغيب ، وغيب الغيب هو نفس الروح وفهم العقل وفطنة المراد بالقلب .. وإن نفس الروح موضع العقل ، وهو موضع القدس ، والقدس متصل بالعرش وهو اسم من أسماء العرش » (٢٢) .

فهذا الكلام يتهاوى ويسقط ، أمام أى تفسير أو فهم سبى أو محاولة تحليلية ، وليس فيه سوى ألفاظ توهم وجود روابط معينة فيما بينها ، لكن تمحيصها يظهر أن شكلها اتفاق لا ضرر من تغييره . فهو يجعل المعاينة بمعنى القرب ، وهو غلط ظاهر ، إلا إذا صرف على مستوى الأبعاد عن المعنى اللغوى الدقيق ، فيكون ذلك تضييقاً فى التعبير عن تجربة التصوف ، وليس فتحاً لآفاق جديدة أمامها .

ثم يغلط ثانية عندما يجعل القرب رؤية مشهودة ، فى ما لا يقبل الرؤية والتشخيص من الذات الإلهية ، إذ لو أمكن ذلك لكان الوجود الإلهى متحيزاً فى مكان دون مكان ، وهذا نقص فيه لا تسيغه النصوص الدينية ولا المعتقدا .

ويستدرك هذا الغلط بغلط آخر ، إذ يزعم أن الغيب هو نفس الروح . فيجعل للروح - وهى من أمر الله - نفساً مدركة ، أى يضع مركزاً تجريبياً قابلاً للتأثير لوجود غير تجريبى . فإذا اضطرت إلى المجانسة بين النفس والروح ، للتمكن من جعل إحداهما مركز الأخرى ، لزمه من ذلك اعتبار الروح جهازاً بشرياً ، يرتبط بالنفس التى هى جهاز بشرى أيضاً ، فلا يعود من ذلك أى سبب يرد الروح إلى الله ، والإصرار على ذلك يوقعه فى الجبرية النفسية أو الإلهية .

ورغبة منه فى إحكام العلاقة المذكورة ، يقع فى غلط رابع ، حين

يعتبر غيب الغيب شيئاً غير الغيب . إذ أنه يفترض أن الاختلاف يلحق ماهية الشيء المتجانس — أو المفهوم — بمجرد القسمة أو التخصيص . ويضيف إلى ذلك غلطاً خامساً ، حين يعتبر ، في مقولته السالفة ، غيب الغيب هو فهم العقل ، فينقض ما كان افترضه ، إذ يلزمه من هذا التمييز بين الفهم والعقل ، بما لا يتسق وكون الفهم وظيفة عقلية ، ويتجاهل لا مادية العقل .

ويرتكب غلطاً سادساً ، حيناً يخلط بين مفهوم العقل وموضعه . إذ أن ذلك يعنى عدم تمييز بين أداة عملية المعرفة والمعرفة ذاتها ، كما يساوى بين الدماغ والشعور . ويقع في الغلط السابع ، عند ما يزعم أن موضع العقل هو موضع القدس ، الذي لا يسوغ استعماله — هنا — سوى امتلاكه اللفظي التخيلي ، ويظهر الغلط الثامن ، عندما يربط بين موضع العقل والعرش ، إذ لا مجال لمقاربة أحدهما من حيث التكوين ولا الوظيفة ، لا الدلالة .

ويتج ذلك كله ، بغلط تاسع ، ينشأ عن إيهام عكس اللوازم حين يصل إلى نتيجة لا تتضمن المقدمة التي بدأها ، لا من قريب ولا من بعيد ، وهي تحديده لما يراه في « الجنة » التي تعتبر الجافز الأسامي في كل سلوك صوفي ، سواء كانت مقصودة لذاتها ، أو باعتبارها فضلاً إلهياً بمقتضى العلم بالمستقبل بما وعد الله المؤمنين :

وقد استعمل التسري — وهو أستاذ الحلاج — كلمة « الحلول » بمعنى انخراط الإنسان في سلك المعرفة الإلهية ، بحيث يذنيه وعيه المباشر من دربه ، فيحقق له معرفة يقينية متجددة ، وهذا يجعل صوفينا مضطراً إلى الاعتبار بأحد أصليين — على الأقل — يتضحان فيما يأتي :

١ — القول بأن التغيير يطرق على علم الله ، فيقتضى بأمره تبعاً للمعرف

الجديد ، وهذا قول بما سمي في علم الكلام بمشكلة « البدء » التي تعنى - فيما تعنيه - أن الله لا يعلم المستقبل قبل حصوله ، وهى مخالفة لبعض النصوص الدينية الصريحة .

٢ - القول بأن فعل العبد السالك ليس فعلاً حقيقياً ، إذ أن النسبة يجب أن تكون لله ، ويقتضى ذلك نفي « المسئولية » في جميع ما يظهر لنا أنه يصدر عن الإنسان من أفعال ، وردها إلى فاعلها الحقيقي - الذي هو الله ، فيبطل بذلك الثواب والعقاب ، ويتعارض مع النصوص الدينية ، لأنه يحول وعد الخالق ووعيده إلى لغو .

فإذا ربطنا ذلك بالطريقة اللفظية السالفة ، انضح لنا كيف ينخرط الإنسان في سلك المعرفة الإلهية ، عند التسترى الصوفي ، وتبدو القضية مجرد حديث في موضوع قابل للتدخل والاشتراك ، أو موضوعاً محدداً لا يرتقى إلى رتبة المطلق ، أو شيئاً مختلفاً عن الذات الإلهية التي هى مطلب المعرفة الصوفية ، وثلاثة الاحتمالات شهادات تعدد تناقض التوحيد .

هكذا .. نرى بعض المسارب التي وصلها التصوف الإسلامي ، بعد امتزاجه بالثقافات غير العربية ، والمقائد غير الإسلامية ، وهو الذي بدأ زهداً وتبسّطاً وتوكلاً تلقائياً عفويّاً على الله ، باعتباره هو الذي يكفى عباده المصنفين .

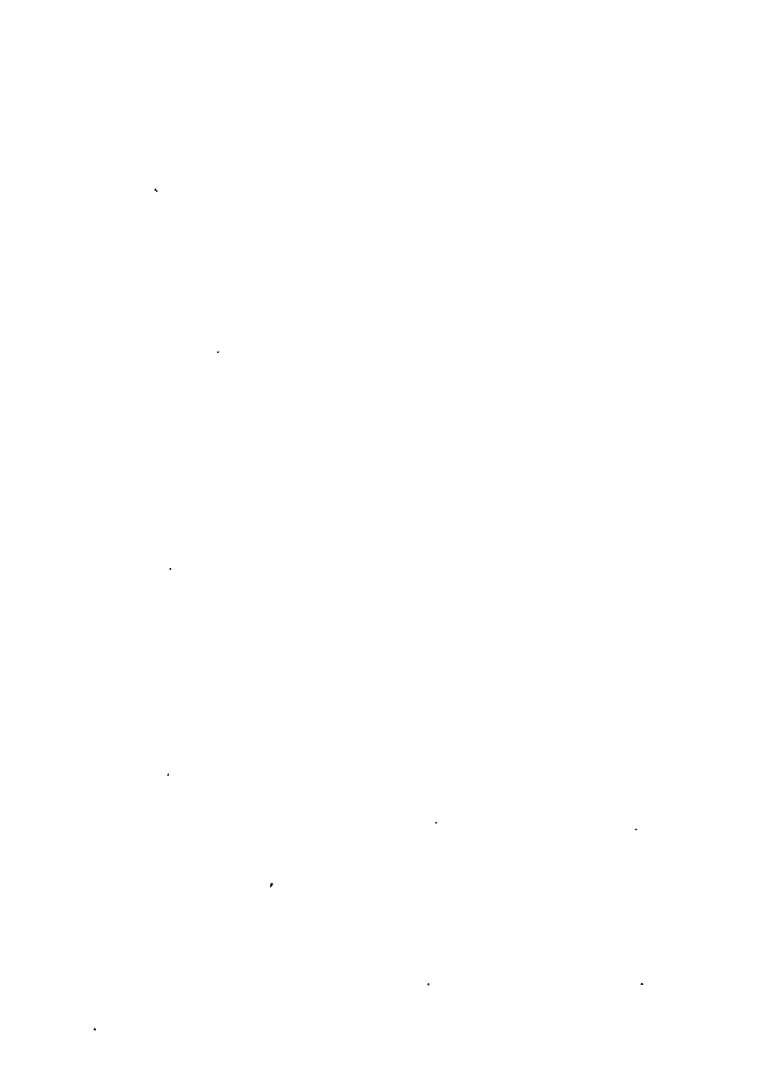
لقد استمر اتجاه الزهد والتوكل في التصوف الإسلامي ، لكنه اكتسب أطراً تصنيفية وتطلعات نظرية ، ازدادت تعقيداً وتشعباً يوماً بعد يوم . إلى جانب ظهور اتجاهات فرعية ، نمت وربت وتطورت واتسعت ، إلى درجة أن الزهد أو التوكل قد أصبح حجراً أو زاوية ، في بنائها العقدي والسلوكي وطرأت مشكلات جديدة ، لم يالها السلف ، أفرزتها طبيعة العصر والثقافات والعقول المبدعة ، والهمم التي مارست هذا النوع من التجارب الدينية التي رمت إلى الحقيقة ، كل الحقيقة .

ولقد أثبت المستويات المتطورة اللاحقة من الثقافة ، الوقوف عند حد  
الانقياد الطوعى ، والتسليم ، بل ما فتئت تبحث لاتباعها في التجربة  
الشخصية العقيدية عن مسوغات ، ومبادئ نظرية تدود عنه ، وتقييمه  
مذهباً فكرياً ، يقف أمام تيارات النقود الموجهة من المخالفين في النظرة  
إلى جدوى هذا النوع من السلوك في تحقيق معنى التوحيد وفهمه  
الفهمى الأقوم .

وخلال تلك المسيرة ، لم يفتر التصوف عن الاستفادة من كل  
ما وقعت عليه يده . فقد صرف المتصوفون جهوداً مميزة في الرياضات  
النفسية ، ولم يدخروا وسعاً في الإطلاع على الآثار الدينية السابقة  
والمتنفة ، سواء في ذلك الكتب السماوية والديانات الوضعية ، وجندوا  
معلوماتهم التي استقوها من التوراة والإنجيل ، وملعب التناسخ الذي دخل  
الإسلام مع المنود ، مع ما ارتبط بذلك من دعوة إلى الزهد والفقر والاستسلام  
والنظر إلى الوجود على أنه واحد .

واستمد المسلمون من فلسفة « أرسطو » أموراً كثيرة ، من خلال  
شراح الأفلاطونية الحديثة ، الذين غلب عليهم مذهب « أفلاطون » ،  
و « فورفوريوس » ، ما ساعد على نشر آراء الأفلاطونية الحديثة ، إلى  
درجة جعلت بعض المؤرخين يعتبرون الفكر الإسلامى فكرياً أرسطياً  
أو أفلاطونياً بالفاظ إسلامية .

فغفل الصوفية المسلمون = طرقاً وأفراداً - تراثاً عريض التراث ،  
في الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك ، التي اتبعوها ،  
والتي يرم فيها السالك منهم ، تركوا آثاراً عميقة ، في التفكير الإسلامى ،  
وأسلوب النظر الميتافيزيقى العربى وغيره ، لا يمكن - بسهولة - أن  
تسزل .



الباب الثاني  
تيار الحب والعلول

دخل التصوف الإسلامى ، أواخر القرن الثانى للهجرة وأوائل القرن الثالث ، دوراً جديداً مع الاتجاهات الجديدة ، فى البحوث النظرية التى تسلت فى موضوعاته واضحة أو على استحياء . فاكسب قوة وأثاقاً عديدة ، إلى جانب الحفاظ على روح الزهد التى لم تفقد فاعليتها المؤثرة ، وازداد ظهور الاتجاهات الصوفية - على مر الزمن - فى تيارات متعددة . .

ولا يمكن أن نفترض - كما فعل بعض الباحثين - عدم تأثير الصوفيين فى هذه الحقبة من التاريخ الصوفى ، بأى أفكار غير صوفية ، حتى أن مصادفتنا المذاهب الصوفية المتكاملة الواضحة ، التى شرحها أصحابها وبسطوا أصولها فى رسائل وكتب ومجلدات متفاوتة ، بحسب الظروف والأغراض وصروف المكابدة العملية وأحوالها . بل إننا نلمح فى طوايا المؤلفات الصوفية ، خلال مسيرة هذا النوع من التوجه الدينى ، بوارق وإشارات وتعاليم المسيحية واليهودية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والأرسطية والغنوصية والعقائد البوذية والزرادشتية والهندوسية والحنينية والكونفوشية ، متغلغلة فى التأليف . يمتاحها الصوفيون من الأوساط التى عاشوا فيها أو اطلعوا على معتقداتها .

وقد ذهب جمهور من المستشرقين ، إلى أن التصوف فى القرن



الثالث - شأنه شأن التصوف في أى عصر من عصوره - ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثراً في المجتمع الإسلامى ، على تباين المشارب والسبل التى تبسرت هنا أو هناك . أهمها : البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامى ، والزهد والتصوف المسيحيان ، ومذاهب الفنوصية والفلسفة اليونانية والهندية .

فرأى نيكلسون - أن هذه العوامل في مجملها تكون الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع ، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية ، كالأضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بنى أمية ، وموجات الشك والتعصب العقل التى طغت على المسلمين في العصر العباسى الأول ، وكالتطاحن المريع بين أصحاب المقاتلات والفرق ، أو الحمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء (١) .

أهم التيارات الصوفية في هذه المرحلة من التضييق ، اتجاهات ثلاثة : أولها ، الحب ، حيث كان الدافع الأساسى الذى يجعل السالك الصوفى يبتغى - من كل عمل - الوصول إلى نيل رضى محبوب - « الله » . الذى لا رغبة وراءه ، يلى وصائه واستحسانه ، إلا التمتع بظلمته البهية

فانحلت دعوة الحب المطلق هذه ، اتجاهاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، دمج بين المشاعر المختلطة التى يجدها الصوفى من حالات الانفعال الخاف في مقاومة الشهوات العاجلة بقصد متعة التقيّد بأمر الله ، وفرقت بين معرفة الصوفى بالله ، والعلم عن طريق العقل والبرهان ، إذ قرنت الأولى بالهبة شرطاً لازماً . ومأعرض لتجربى « عبد الواحد بن زيد » ، « وذى النون المصرى » الذى يعتبر أول من شهر استعمال

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ص ٧٢ . وانظر : دائرة

معارف الدين والأخلاق - مادة « تصوف » .

ألفاظ الكأس والشراب في التعبير ، مجازاً عن محبة الخالق ، فشاع ذلك وترع وانتشر .

أما الاتجاه الثاني من تطور الفكر الصوفي ، فيتلامح من خلال بحث الصوفيين عن علاقة محدثة تكون أكثر من التشويق الإنساني إلى الخالق ، الذي هو أقرب إلى مخلوقه من حبل الوريد فأنهى أولئك إلى إفناء الذات الفردية للصوفي وتركيزها في إطار الذات الكلية لله والكون ، الذي هو مظهر فعله واقتداره . ومن أوائل الذين طوعوا البحث ، والتصنيف والمنافحة عن هذا الأسلوب ، في تمثل العلاقة بين الحق والخلق « أبو يزيد البسطامي » الخراساني و« الحنيسد بن محمد » النهاوندي : ثم غدا النزوع الصوفي إلى الله ، أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الإنساني المتناهي في القدرات البشرية ، فلا حول ولا قوة إلا بالله ، وظهر لدى فئة من المتصوفة إلحاح جاعم على الوصول إلى موقف يتميز بدرجة أعلى من الإيجابية ، في عقد تلك الصلة الباطنية ، والنجوع الذي يترتب على ممارسة السلوك الشخصي في إطار الصوفية ، فكانت الدعوة إلى القول بحلول الله في الإنسان الجدير - المصطفى .

واشتهر في ذلك أعلام ، ندرس منهم « الحسين » الحلاج ، الذي رفض أن يكون مع الله شيء ، ثم « يحيى المهروردي » الذي فلسف هذا الملعب بمؤلفات عديدة ، كتب لها الشيوع والانتشار والتدبوع .

قال عبد الله بن عمر : « قال لي رسول الله : ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ، فقلت اني أفعل ذلك ، فقال : إنك إن فعلت ذلك هجمت عيناك ونفقت نفسك ، إن لعينيك حقاً ولأهلك حقاً ولنفسك حقاً ، فقم ونم وصم وأفطر » (٢) .

وكذا فعل الصوفيون اللاحقون - بعيداً عن نصيحة النبي محمد

فنفهت أنفسهم ، ممسكين عن النوم والافطار في غير رمضان ، متمسكين بالقيام والتهجد والمجاهدة ، متطلعين إلى ما رواه عمر بن الخطاب عن النبي .

قال النبي « إن من عباد الله لأتاساً ما هم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل . فقال رجل : من هم وما أعمالهم ؟ قال : قوم يتحابون بروح الله عز وجل ، عن غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم . والله إن وجوههم لنور ، وأنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس . ثم قرأ : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٣) .. (٤) .

فلم يعد الزهد البسيط ، ولا التوكل العفوى ، كافياً في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي ، وازدهت الأحداث التي حفظت عن مساجلات السالكين بغير قليل من المناظرات ، التي تتطلب معرفة نظرية عميقة ببعض الأصول الفلسفية ، وتفترض الاطلاع على المعتقدات الدينية عند الفرق والطوائف المختلفة . كما أن الجهود الصوفية ، قد اتخذت طابع الدفاع والدود عن وجهة من تمثل النص الديني ، تجدها - في العقائد السابقة والمذاهب - ما يسوغها ويقيمها أبنية منيعة ، ضد خصوم لهم في التفكير الديني منهج مخالف للتصوف ، يعمدون إلى تكريسه وشهره ودفع الناس إليه .

---

(٣) سورة يونس : الآية ٦٢ .

(٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٥ .

## الولاية والمحبة

حرص نفر من الناس الذين تصوفوا على التمسك بفكرة الولاية لله، واستثمروها، وتقربوا في بطون الكتب عنها، ورووا أحاديث عن الأنبياء والمرسلين توضح شروطها وتعرف بطبيعتها وتحديد معالمها.

ومن ذلك ما رواه وهب بن منبه، إذ أفاد في كلامه: وقال الحواريون: يا عيسى، من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟ قال عيسى: الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، والذين نظروا إلى أجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأما أولئك ما يحشون أن يشينهم، وتركوا ما علموا أن سترتهم، فصار استكثارهم منها استقلالاً، وذكرهم إياها قوياً، وفرحهم بما أصابوا منها حزناً، فما عارضهم من نيلها رفضوه، وما عارضهم من رفعها بغير الحق وضعوه، وخلقت الدنيا عندهم فليسوا يجلدونها وتخربيت بيوتهم فليسوا يعمرونها، وماتت في صدورهم فليسوا يحييونها بعد موتها، بل يهدمونها فيبنون بها آخرتهم، ويبيعونها فيشترون بها ما يبتغي لهم، ورفضوها فكانوا فيها هم الفرحين، ونظروا إلى أهلها صرعى قد حلت بهم المثلثات.. وأحيوا

ذكر الموت، وأما تذكّر الحياة ، يحبون الله عز وجل ، ويحبون ذكره ويستغيثون بنوره ويضيئون به . ثم خبر عجيب ، وعندهم الخبر العجيب . هم قام الكتاب وبه قاموا ، وهم نطق الكتاب وبه نطقوا ، وهم علم الكتاب وبه عملوا ، وليس يرون نافعاً ما نالوا ، ولا أماناً دون ما يرجون ، ولا خوفاً دون ما يحذرون ، (١) .

إن هذا الكلام المروي عن نبي المسيحية عيسى ، لا يختلف بكثير أو قليل عما رآه الصوفية . لمسلمون ، ورووه في تنابها تعاليمهم عن الفقر الطوعي ، الذي من شأنه زيادة درجة الشحن الانفعالي تجاه موضوع الأمل الرئيس في تجربة التصوف الدينية ، ويعد هذا المنهج أساساً هاماً في كل بارقة صوفية ، طمحت إلى الاستمرار والامتداد ، عبر صنوف التفكير الاعتقادي ، انطلاقاً من قناعة محصلة ، قامت بمثابة قضية لا تحتاج إلى برهان ، وتمثل في أن البلاء الحقيقي ينصب في المحاسبة ، على ترك علاقات البدن ، ثم التخلص من غواية النفس الامارة بالسوء .

لذلك تركزت غالبية آراء الصوفية ، حول محور واحد ، يدعو إلى سياسة النفس بسـو الضمـع ، دون هواة . وبدت جميع الجهود المصروفة عبر التجربة التأملية المعرفية ، متطلقة في هذا الاتجاه ، الذي يفترض أنه أخصر السبل للوصول إلى الخالق ، البريء — بدوره — من جميع الاحتياجات البدنية ، ولا مجال إلى غوايته بوسوسة المشاعر اللذيذة ، على نحو لا يقوم نموذجاً أعلى للفكرة المثالية عن الوجود الحق .

وجهود متصوفة في هذه الحقبة ، لم تقتصر على إشاعة « أنماط » سلوكية ، دون أخرى ، في إطار التعبير عن الارتباط بالخالق . بل تجاوزت ذلك إلى دعم تجاربها واجتهادات ممارستها ، وسندتها بالمأثورات المستمدة من الإسلام وغيره ، دون تفريق ، معتبرة الحق واحداً — مهما اختلفت

---

(١) الإصغفاني : حلية الأولياء ج ١ ص ١٠

طرق التعبير عنه ، ومهما تباينت أساليب التقرب إليه والارتباط معه .  
فظهرت طعوم مذهبية وإشكالات عديدة ، في بوتقة التجربة أو النظرية  
الصوفية الواحدة ، سواء في ذلك الحالات السطحية والمحاولات  
الحادة ، في هذا المجال .

وأخلت الجهود النظرية بالابتعاد عن تلك التي انجبت في دائرة  
التعاليم العملية ، التي يتم بها صرف الطاقة النفسية في موضوعات سلوكية  
مباشرة ، لا ذة أو مؤلة . واستأثر بالاهتمام جملة من القضايا التمسكزية  
المشكلة ، فاستغرقت آراء أكثر تعقيداً على المستويين العقلي والنفسي .  
وبدا موضوع التصوف قد انفصل من مجرد معالجة السلوك الاجتماعي  
الشائع ، واتخاذ سمة شكلية ، أو غشيان أمكنة مخصوصة لأشخاص معروفين ،  
وانتقل إلى طور العناية بالتركيب النظري لتلك الاسس . ينافع عنها ،  
ويستمد لتسويقها ما تصل إليه اليد من ذخيرة إنساني عام . لا يفرق في ذلك  
بين طبيعة البنية التكوينية الاعتقادية للنص ، بحجة أن « الله » الذي هو  
« غاية » الجميع كفيل بالتقاء كافة الجهود في مصب نهائي أخير ،  
هو المطنى - مطمح كل سالك ويريدو محقق .

وكثرت حالات إزاحة الجهود النفسية ، وتعددت موضوعاتها ،  
بازدياد المتاح الحضارى العام واستبدلت بالسلوكات الصريحة الواضحة  
حركات رمزية غامضة ، واشتد الميل إلى تكرار القناعة القائلة بقصور  
اللغة عن التعبير المتعلق بهذه التجربة الدينية العميقة . فأنشج ذلك اتجاهات  
فيها : الواحدية والثنائية والكثرية ، كل منها يدعى فاعلية ما بين يديه  
للوصول إلى إدراك الحقيقة كاملة ، فتحولت الغايات النبيلة ، في إدراك  
الوجود الإلهي ، بتأثير هذه المواقف « القيمة » ، إلى خلافات مدرسية  
وشخصية بين أعلام التصوف ، ووصلت - أحياناً - حدود التسفيه  
والوصف بالجهل أو السخف ، وغير ذلك مما سيظهر أثناء البحث .

ولا بد من الإشارة إلى أنه قد تحقق للصوفيين ربط طريقتهم بالأصول  
 الاعتقادية ، حيث أوجدوا لها الدعائم والمبادئ الدينية التي تسوغ سلوكيتها ،  
 ونهّدوا إلى مجريبات الانبياء ينقلون عن حيواتهم ما يذود عن قواعد دعوتهم .  
 روى صاحب الحلية ، مرفوعاً عن ابن عباس : « لما بعث الله عز وجل  
 موسى وهارون إلى فرعون ، قال : لا يغرنكما لباسه الذي ألبسته ، فإن  
 ناصيته بيدي ، فلا ينطق ولا يطرف إلا بإذني ، ولا يغرنكما ما متع به من  
 زهرة الدنيا وزينة المترفين ، فلو شئت أن أزينكما من زينة الدنيا بشيء  
 يعرف فرعون أن قدرته تعجز عن ذلك لفعلت ، وليس ذلك لهما أنكما  
 على ، ولكني ألبستكما نصيبكما من الكرامة ، على أن لا تنقصكما  
 الدنيا شيئاً ، وإني كما يحجب الراعي إبله عن مراتع الهلكة ، أريد أن  
 أنور بذلك مراتبهم وأطهر بذلك قلوبهم ، في سباجهم الذي ( كذا )  
 يعرفون به ، وأمرهم الذي يفتخرون به . واعلم أنه من أخاف لي ولياً ،  
 فقد بارزني بالعداوة ، وأنا النائر لاوليائي يوم القيامة » (٢) .

فهذا التصريح تختلط فيه « الحبرية » بأفكار « القدرية » حيث يجعل  
 كل شيء محدوداً ومقهوراً به الإنسان ، بأمر من الله تارة ، وأنا يفسح  
 مجال الخيار البشري في الفعل . وتختلط رغبة تأكيد « القدرة » الإلهية  
 على كل شيء ، دون استثناء ، مع ضرورة ترك « الحرية » للمخلوق  
 في العمل ، ليثبت عليه الثواب والعقاب ، كنتيجة لمسئوليته عما فعل  
 وما كسبت يده ، ويجتمع إلى هذه المواقف ، كثير من المواقف ، التي  
 تدخل في إطار الحث على اتباع ربه من الواصلين ، الذين عرفوا بواطن  
 الأمور ، وكشفوا طبيعة تلاؤمها الداخلي ، التي يسره التناقض الظاهري  
 فيها ، أولئك الأولياء المخلصون .

---

(٢) المرجع نفسه ص ١٠ وتاليتها .

لكن أولياء الله هؤلاء ، يتفاوتون بالوصف والتحديد . وهم أبدال يظهرهم الله خلفاء في الأرض ، ينشرون دينه ، ويوطدون الدعوة إلى إقامة ملكه بإفراده وتوحيده ومحبه ، والعمل بمقتضى ديمومته وأزلية دعوته ، بأن له المشرق والمغرب ، وأينما تولوا فثم وجه الله .

وقد حذر « ذوات النون » الأبدال بأنهم : قوم ذكروا الله بقلوبهم تعظيماً لرَبِّهم لمعرفةهم بجلاله ، فهم حجج الله على خلقه ، ألبسهم النور الساطع من محبته ، ورفع لهم أعلام الهداية إلى مواسلته ، وأقامهم مقام الأبطال لإرادته ، وأفرغ عليهم الصبر عن مخالفته ، وطهر أبدانهم بمراقبته ، وطيبهم بطيب أهل مجاملته ، وكساهم حللاً من نسج مودته ، ووضع على رؤوسهم تيجان مسرته ، ثم أودع القلوب ذخائر الغيوب فهي معاملة بمواصلته ، فهمومهم إليه نائرة ، وأعينهم إليه بالغيب ناظرة ، قد أقامهم على باب النظر من قربه ، وأجلسهم على كرامى أطباء أهل معرفته (٣) . هذا التحديد الصوفي الخاص ، لا يتمتع بصفة الشمول ، إذ أنه تعبير عن وجهة نظر ذى النون الخاصة ، في هذه الفئة من المتصوفة ، وآخرون من الأعلام يرون غير ذلك ، في الأبدال والأقطاب والنجباء وسواهم ، ويرتبون لهم قوى متغايرة للتصرف في الأكوان والمشاركة في جزء غير يسير من مسئولية دوام الوجود نفسه ، حتى ليظن أن وجودهم لازم ، ويعبرون عن ذلك بزعمه أن الله يخاطب هؤلاء الأولياء الصوفية بقوله : « يا أوليائي ، لكم عانيت ، وفي إياكم رغبت ، ومنكم الوفاء طلبت ، ولكم اصطفت وانتخب ، ولكم استخدمت واختصصت ، لأنى لا أحب استخدام الجبارين ولا مواصلة المتكبرين ولا مصافاة المخطئين ، ولا مجاوبة المخادعين ولا قرب المعجبين ولا مجالسة البطالين ولا موالاة الشرهين » .

(٣) انظر : حلية أبى نعيم ج ١ ص ١٢ وتاليتها .



ولا يخفى ما يثيره هذا الموقف الصوفي لدى مفكرنا ، من قضايا تطرح إشكالية جدوى السلوك الاجتماعي ، وأصول مذهبية في تفسير السلوك الأخلاقي الذي يتصف بالخير أو الشر ، ومباحث الإيمان والطاعة ، والأمر بالمعروف والنهي عما سواه ، وغير ذلك مما سيظهر معنا .

يعتبر « عبد الواحد بن زيد » (\*) من أوائل الذين كرسوا الدعوة إلى « المحبة » بين العبد والرب ، وأسسوا لهذا الاتجاه في التصوف الإسلامي على المستوى النظري ، وفي أقواله إلحاح دائم على هذه الفكرة . كان كثير السياحة في بلاد الشام وبيت المقدس (٤) ، ويردد إلى عبادان (٥) ، يصحبه زهاد آخرون . فقد رافقه « محمد بن واسع » و « مالك بن دينار » في رحلته إلى سورية وفلسطين ، وإلى عبادان صحبه « صالح المري » و « سلمة الأسواري » و « عتبة الغلام » ، وكان يردد إلى الرهبان يأخذ عنهم النصائح (٦) .

اشتهر عبد الواحد بقدرته على التأثير في سامعيه ، وتحريك مشاعرهم النفسية ، وإثارة حالات الندم والشعور بالذنب ، بزيادة الشحن الانفعالي وتضخيم شعور القلق تجاه نهاية المصير الإنساني الفردي ، وتبصيم الحسرات الذي سيلحق بالشخص الذي يفشل في اختيار العبودية الإلهية ، التي هي مدخل النعيم الدائم واللذة الشاملة . حتى كان يدفع ببعض سامعيه فيغشى عليه ، من فرط تأثير وعظه . كما كان قليل النوم ، كثير التهجد والسهر ،<sup>(٧)</sup> يتمثل قول الشاعر :

يَنَامُ مِنْ شَأْنِ عَاسِي غَلَبَةٍ      وَالنَّوْمُ كَلْبُوتٌ فَلَا تَحُلْ

★ توفي سنة ( ١٧٧ هـ ) .

(٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٦٠ .

(٦) ابن عربي : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ ص ٢٠٢ .

تنقطع الاعمال فيه كما تنقطع الدنيا عن المتقيل

ويكثر بكائه ونشيجه ، حتى يكون في سامعيه ومقاريبه . قال  
الحارث بن عبيد ، عنه : كان عبد الواحد بن زيد يجلس إلى جنبي  
عند مالك بن دينار ، فكنت لا أفهم كثيراً من موعظة مالك ، لكثرة  
بكاء عبد الواحد (٧).

وقد واظب عبد الواحد على حث أقرانه ورفاق طريقته على البكاء ،  
لما في ذلك من تخليص للنفس من المكبوت في جأجأها من الرغبات  
والميل ، حيث يتم التخلص من قدر كبير من الطاقة النفسية ، وتخصيل  
حالة من إنبات البدن ، تترافق نهايتها بالراحة والهدوء ، إلى جانب كونها  
وسيلة تضرع فاعلة ، تظهر تبريحاً يقاسيه الحب من عقاب  
محبوبه وجفائه .

يقول عبد الواحد : يا أخوتاه ، ألا تبكون خوفاً من النيران ؟  
ألا وإنه من يبكي خوفاً من النار أعاده الله تعالى منها . يا أخوتاه ، ألا تبكون  
خوفاً من شدة العطش يوم القيامة ؟ يا أخوتاه ، ألا تبكون ؟ بلى ،  
فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا ، لعله يسقيكموه في حفائر القدس  
مع غير القسداء والأصحاب والنيين والصديقين والشهداء والصالحين ،  
وحسن أولئك رفيقا — ثم جعل يبكي حتى غشى عليه (٨)

فتخيل شعور الحرمان في الآخرة — ههنا — يبدو المحرك الفاعل ،  
الذي يدفع بالصوفي إلى إعداد نفسه لذلك . إذ يتورع عما هو ميسور  
في الفانية ، ليفوز بما هو عزيز في الباقية ، واضعاً نصب عينيه الآلام

---

(٧) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٩ .

(٨) المرجع نفسه ص ١٦١ .

المرحلة التي مستلحق به أبداً ، إذا ما حاسول تفضيل الدنيا على  
الآخرة

ويكشف هذا الاتجاه في فهم العذاب الإلهي ، عن حالة ماثلة في  
ذهنية الصوفي تعد نتائج تأمل النصوص الدينية ، التي لا تنفي عن المقابلة  
بين اللذة العاجلة واللذة الآجلة حيث تدوم الثانية دون زوال ،  
ويدفع مثل هذا لرجيع المشاعر الواقعية مع زيادة رتبها الكمية ، إلى  
سيطرة خوف حاد من العقاب الإلهي ، تتحول معه رغبة الإعراض عن  
اللذائذ الدنيوية إلى سلوك عملي ، يؤكد فعل الذات ، ويدود عنها  
التهديد .

وإذ يرتب عبد الواحد الأعمال السلوكية — تفضيلاً ، يقول :  
« ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة  
أرفع ولا أشرف من الرضا وهي رأس المحبة » ، وذلك — عنده — لأن :  
« من نوى الصبر على طاعة الله صبره عليها وقواه لها ، ومن نوى الصبر  
عن معاصي الله أحانه الله على ذلك وعصمه منها .. أترك تصبر لمحبه  
عن هواك فيخيب صبرك ١٩ . لقد أساء بسيد الفطن من ظن به هذا  
وشبهه » ، ويستسلم الصوفي ، في هذه اللحظة ، للبكاء ، بتأثير الفقد  
للتخيل والفشل المتوقع بعد طول معاناة وشديد انتظار ، حتى يكاد أن  
يفشى عليه ، ثم يتابع قائلاً : « أتأبى أنت ؟ . نعمة غادية ورائحة على أهل  
معصيته ، فكيف يئأس من رحمته أهل محبته ١٩ . » (٩) .

لقد جاهد عبد الواحد نفسه ، وشكل علمه الداخلي الخاص ، على  
هواه الخاص . ورأى في مجريات الحياة اليومية برزخاً ، تصل إليه  
الرؤى وأحلام اليقظة والتصورات ، وتختلط بالوقائع القائمة ومشاهدات  
ذات معنى لديه ، فتتفاعل لتشكّل صورة صابغة الألوان والحركة ،

---

(٩) المرجع نفسه ص ١٦٢ .

تشمل الماضي والحاضر والمجهول كله .

وتبعاً لذلك ، انداحت الخيالات الصوفية ، تستقي من رغبات النفس وانفعالاتها المكظومة ، وتشرك المستقبل الزاهي الذي تحلم به ، واضحة الكثير من مخزون الأحاديث الدينية والنصوص القرآنية ، عن الجنة وأحوال المؤمنين فيها ، وما يؤدي إليه حب الله من نتائج إيجابية ، تحمل بدل ما هو محزن ومؤلم من صروف آنية ، في الوقت الذي تكون فيه خاتمة طريق معاندة النفس ، إذ تسود الحياة الآخرة حالة من الانفلات من قيود الزمان والمكان والعادات والتقاليد ، وما تحفل به من قيود المنوعات وتصنيف المسموح والمكروه والمنوع والمندوب والحرام ، وغير ذلك . يقول صوفيونا : أصابني علة في ساق ، فكنيت أنحامل عليها للصلاة فقممت عليها من الليل فأجهدت وجعاً ، فجلست ثم لففت لذارى في في محرابي ، ووضعت رأسي عليه ، فنمت . فيينا أنا كذلك إذا تجارية تفوق الدنيا حسناً ، تخطر بين جوار مزينات ، حتى وقفت على وهن من خلفها ، فقالت لبعضهن : ارفعه ولا تهجنه ، فأقبلن نحوى فاحتملني عن الأرض ، و أنا أنظر إليهن . ثم قالت لغيرهن من الحوارى اللاتي معهن : إفرسنه وهمدنه ووطنن له ووسدنه ، ففرشن نحى سبع حشايا لم أر هن مثلاً في الدنيا ، ووضعن تحت رأسي مرافق خضر أحساناً . ثم قالت للآئي حملنني : اجعلنه على الفراش رويداً لا تهجنه ، فجعلت على تلك الفرش . ثم قالت : احففنه بالريحان ، فأتي بياسمين ، فحفت به الفرش . ثم قامت إلى ، فوضعت يدها على موضع عتي التي كنت أجدتها في ساقى فمسحت ذلك المكان بيدها ، ثم قالت : قم شفاك الله إلى صلاتك غير مضرور ، فاستيقظت وكأني قد أنشطت من عقال ، فما اشتكيت تلك العلة بعد ليلتي تلك ، ولا ذهب حلاوة منطقها من قلبي ، (١٠) ..

يفيد تقرير عبد الواحد هذا - فيما يفيد - أن الصوفي يدخل في حالة من الاتقالية الدائمة ، يستوى موضوع محبته عليه ، بحيث يظهر أن كل ما في الوجود مسخر له ، ويتحقق له في المنام ما لم يتحقق له في اليقظة ، فتعجب به الفتيات الحسان ، ويتوافرن على العناية به ، مثلاً لما في الجنة - التي يتعب ليكون من أهلها - من سرور وأرائك وزرابي وحرور عين . فيزيد ذلك من رتبة الشحن النفسي ، في القدرة على المجاهدة والمقاومة ، ويتغلب الصوفي على تعب الجسد ، ويحس أنه يرى منه ، بتأثير حالة الراحة التي وصلها الجسم بعد صرف الطاقة ، إضافة ، إلى « التطهير » السيكلوجي الذي ينشأ عن الشعور بالأهمية من الخلق بسبب الخصوصية التي حصل على مميزاتها - تخلياً .

ويتابع الصوفي عودته إلى تلك المشاعر اللاذعة بين آونة وأخرى ، فيعمد - بصورة عفوية - إلى « تعزيز » هذا النوع من تجديد التأثير في معالجة الأمور ، والانخراط في حياته التعبدية التسكية . فتغدو هذه الصنوف من التعب البدني ، مصدراً لاسترجاع تلك اللذة الغامرة من العناية الخاصة ، والتمتع بذلك العالم الغريب الذي أدخله الألم إليه ، فأبدل فيه سعة وراحة ، وتخلص من منغصات الحياة الملتقى بالإحباط والكف .

هذا الطراز من العوالم يتيح للصوفي تحقيق الذات ، التي ترنو إلى أن تغطي بنوع من الامتياز في المعاملة ، والفرادة في إقامة العلاقة الثنائية ، بين ما هو قائم فصلاً وما نرمي إلى تحقيقه من خلال الفعل الصوفي ، المستند إلى التضحية بالأدنى بغية الوصول للأعلى ، وترك البهائي الزائل لنفوز باللائهائي الخالد . وتهاكم خلال هذه التجربة الشخصية - أصناف من الخواطر والأحداث والأحلام ، فيشد بعضها بعضاً ، وتزداد متانة الترابط بينها ، ويستدعى بعضها الآخر ، ويفسدو الصوفي السالك في وضع يفري بالدفاع عنه .

وقد انفرد عبد الواحد برواية حديث قدمي ، عن الحسن البصري ، قال فيه : يقول رسول الله : يقول الله تعالى : إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي ، جعلت نعيمه ولذته في ذكري . فإذا جعلت نعيمه في ذكري ، عشقني وعشقته . فإذا عشقني وعشقته ، رفعت الحجاب فيما بيني وبينه ، وصرت معاً بين عيني ، لا يسهو إذا سها الناس . أولئك الأبطال حقاً ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم ، فصرفت ذلك عنهم ( ١١ ) .

وهذا الحديث هو أقدم ما بين أيدينا من أحاديث القرن الثاني الهجري ، التي رفعت إلى أحد الثقات - الحسن البصري - وورد فيها ذكر « العشق » بين الخالق والمخلوق لفظاً صريحاً ، وربطت ذلك برفع الحجاب بين العبد والرب ، وجعلت هذه العلاقة كرامة في الإحجام عن تعذيب الناس ، وشفاعة تمصمهم من العقوبة ، وقد علق « الأصفهاني » الذي أورد هذا الحديث ، قائلاً : « وكذا رواه عبد الواحد عن الحسن مرسلاً ، وهذا الحديث خارج من جملة الأحاديث المراسيل المقبولة عن الحسن لمكان محمد بن الفضل وعبد الواحد وما يرجعان إليه من الضعيف .

كما روى عبد الواحد حوادث تدخل في باب قوله بالكرامات ، وانكشف الحجاب عن الصوفي - حبيب الله - ومقدار حيوته لدى الرب ، الذي يفصل بين الناس جنة وناراً ، ويجعل بعض أوليائه رفاق بعض . كالحكاية التي نقلها « الفضيل بن عياض » ، إذ أفاد قول عبد الواحد : سألت الله ثلاث ليال أن يريني رفيق في الجنة ، فرأيت كأن قائلاً يقول لي : يا عبد الواحد رفيقتك في الجنة ميمونة السوداء . قلت وأين هي ؟ . فقال : في آل بني فلان بالكوفة . فخرجت إلى

[الكوفة ، فسألت عنها ، فقيل : هي مجتونة بين ظهرائنا ترعى غنيمات لنا ، فقلت أريد أن أراها ، قالوا : اخرج إلى الخان . فخرجت ، فإذا هي قائمة تصلى ، وإذا بين يديها عكازة لها ، فإذا عابها جبة مكتوب عليها : لا تباع ولا تشتري . وإذا الغنم مع الذئب ، لا الذئب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفزع من الذئب . فلما رأيته أوجرت في صلاتها ، ثم قالت : ارجع يا ابن زيد ليس الموعد ههنا ، إنما الموعد ثم . فقلت لها : رحمك الله ، وما يعلمك أنى ابن زيد ؟ . فقالت : أما علمت أن الأرواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ! . فقلت لها : عطيني ، فقالت : واعجباً لو اعطى يوعظ ! . ثم قالت : يا ابن زيد ، إنك لو وضعت معايير القسط على جوارحك لخبرتك بمكروم مكنون ما فيها ، يا ابن زيد ، إنه بلغنى : ما من عبد أعطى الدنيا شيئاً فابتغى إليه ثانياً إلا سلبه الله حب الخطوة معه ، ويبدله بعد القرب البعد ، وبعد الانس الوحشة . . ثم أنشأت تقول :

بلاواعظاً قام لاحجاب

يزجرُ قوماً عن الذنوب

تنهي وأنت السقيم حقاً

هنا من النكر العجيب

لو كنت أصلحت قبل هذا

غيك أو تبت من قريب

كان لما قلت : يلحبيبي

موقع صدق من القلوب

تنهي عن النفي والتملدي

وأنت في النهي كالرب

قلت لها : إني أرى هذه الذئاب مع الغنم ، لا الغنم تفزع من الذئاب ، ولا الذئاب تأكل الغنم ، فأبش هذا ؟ . قلت : إليك عني ، فإني أصلحت ما بيني وبين سيدي ، فأصلح بين الذئاب والغنم » (١٢) .

وقد نقل « المقدسي » أن عبد الواحد كان يعتبر « القدس » و « عين السلوان » بمستوى منزلة « مكة » و « بئر زمزم » ، ويؤكد أن « الخضر » يقم في المسجد الأقصى (١٣) . ورأى عبد الواحد أن « لا إله إلا الله » لا تجوز إلا « بنور الإخلاص » (١٤) .

أما « ذو النون المصري » (١٥) فقد تأثر بعبارة مكتوبة بالسريانية ، يقول : يقدر المقدرون والقضاء يضحك . فرأى أنه إذا اطلع الخبير على الضمير ، لم يجد في الضمير غير الخبير جعل فيه سراجاً منيراً (١٥) . وقف وكده على تحقيق ذلك موقناً بصدق وإخلاص أن : « من ذبح خنجر الطمع بسيف الإيثار ، وردم خندق الحرص ، ظفر بكيمياء الحرمة » (١٦) . ومن استقى بحبل الزهد على دلو الغرور ، استقى من حب الحكمة ، ومن سلك أودية الكمد ، بحياء حياة الأبد ، وحصد عشب الذنوب بمنجل الورع ، أضاءت له روضة الاستقامة ، ومن قطع لسانه بشفرة الصمت ، وجد طعم عذوبة الراحة : ومن تدرع بدرع الصدق ، قوى على مجاهدة عسكر الباطل واعتدل خوفه ورجاؤه وحسن في الآخرة مثواه ، ومن فرح بملحة الجاهل الشيطان ، كان ثوبه الحماسة (١٦) .

(١٢) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٨ وتالياتها .

(١٣) المقدسي : مثير الغرام بفضائل القدس والشام . ورقة ٩٩ ،

١٢١ ب .

(١٤) ابن عربي : محاضرة الأبرار ج ٢ ص ٢٠٢ .

★ توفي ذو النون سنة ٢٤٣ هـ - ٨٦١ م .

(١٥) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٧٩ .

★★ وردت في المطبوع « الحزمة » .

(١٦) حلية ابن تيميم ص ٣٨٠ .



لذا فقد توجه ذو النون إلى الله بقلب الحب ، الذي لم يشفه توجه  
الرجاء إلى محبه وبه ، واعتلجت في جوانحه صنوف التبريح والتجريح ،  
إضافة إلى موارد السعادة والطمأنينة ، وكان يرى أن العبد يأسن بربه إذا  
خافه ، فأهمه البقاء في هذه الحال ، وجهد لتخطيها إلى السقيا بسر السر  
من مؤانسة المحبة .

وقد رأى أن السالكين المهمومين- بحق - أولئك الذين لهم هموم  
مكتونة خلقت من لباب المعرفة ، فإذا وصلت المعرفة إلى قلوبهم ،  
سقامهم ( الله ) بكأس سر السر من مؤانسة سر محبته ، فهموا بالشوق  
على وجوههم ، فعندها لا يحطون بحال المهم إلا بفناء (\*\*\*). محبهم .  
قلو رأيهم رأيت قوماً أزعجهم المهم عن أوطانهم ، وثبتت الأحزان  
في أسرارهم ، فهمهم إليه سائرة، وقلوبهم إليه من الشوق طائرة، فقد  
أنجمهم الخوف على فراش الأسقام ، وذبحهم الرجاء بسيف الانتقام ،  
وقطع نياط قلوبهم كثرة بكائهم عليه ، وزهقت أرواحهم من شدة  
الوله إليه ، قد هدد أجسامهم الوعيد ، وغير ألوانهم السهر الشديد  
إلى الهرب من المواطن والمساكن ، وتفرقوا في الشواقي والمفصص والآكام .  
أكلهم الحشيش ، وشربهم الماء القراح ، يتلذذون بكلام الرحمان ينوحون  
به على أنفسهم نوح الحمام ، فرحين في خلواتهم لا يفتر لهم جارحة في  
الخلوات ، ولا تستريح لهم قدم تحت ستور الظلمات . فيا لها نفوس طاشت  
بهمها والمسارة إلى محبتها لما أملت من ربها ، فنظرت فأنست ، ووصلت  
فاوصلت ، وعرفت ما أراد بها فركبت النجب وفتقت الحجب  
حتى كشفت عن همها الكرب ، فنظرت بهمهم محبتها إلى وجه الله  
الواحد القهار (١٧) .

\*\*\* الفناء : المنزل والمحل ، وهو كناية عن الوصول بالتحقيق

إلى الله

(١٧) حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٨٥ .

إن هذه الحالة من الانسحاق والذل والتهالك ، التى يتحدث عنها صوفيتنا ، مما هو دليل السالكين فى طريق المحبة الإلهية ، تجعل الذات الإنسانية الفردية عرضة لتبدلات الأحداث والهموم ، وتكرس الشعور بالقاهر بالخوف من القصور فى حق الخالق ، وهذا مما يؤدى إلى مضاعفة درجة القلق تجاه المستقبل المظلم وعلى الماضى المتروك ، وأمام الحاضر المعيش ، بحيث تشمل القاعدية الشخصية الاجتماعية جهوداً غير مركزة ، قصدها الرئيس هو التخلص من أسر التهاى ، بغية الوصول إلى اللانهاى الذى عنده المستقر .

وتضاعف لواجع النفس القلقة ، كلما انغلق الصوفى على نفسه ، ينظر فى خلوته إلى موضوع حبه ، الذى استولى على مشاعره من كل جانب ، فيستصغر كل شئ أمامه ، وتكبر فداحة الندم والخوف . ويفقد الشغل الشاغل لكل سالك ، هو النجاة من الذكريات المؤلمة تجاه الماضى الحافل بالنقص والتقصير ، وتستولى عليه حالة من الإحباط ، تنشأ عن الاعتماد بعدم جدوى الفعل الإنسانى فى التكفير عن الذنوب ، فتكبر الحلقة وتوسع ، لتضم رغبة غامرة فى تحويل الديدندو إلى لبيدو ، وتفتح بارقة الأمل ، فيبادر الصوفى إلى المسارعة فى اختصار الطرق ، ويقطع العلاقة مع الناس ، ليصل إلى محبوبه - الله قبل أن تتناوشه يد المنون ، وينزل حياته لخالقه .

فهذا النص يظهرنا على جانب من الحالة النفسية المرفقة ، التى وصل إليها ذواتون المصرى ، وكيف تغلغل فى أعماقه التطوع إلى تخليق القلب عن كل ما يشغله من الالتفات إلى الله - المحبوب - وتوجيه الحوارح والفكر إلى هدف بذاته ، لا يختلف أو يتغير بحسب الظروف والبيئات والأحوال الجسدية والشهوية والخوافز . يقبضى فى حث الهمة إلى طريق

الوصال ، ولو كان ذلك ضرباً من الترحال لا يقر له قرار ، ولا تطيب معه الإقامة في ديار الأهل .

لكن الصوفي لا يتحقق له ذلك إلا باندفاع الأشواق في درب السياحة ، وتلمس الحكمة والموعظة ، والاستعداد للنكته الطريفة والبارقة الخفيفة . فتجهد النفس أسباب البدن ، ويستميلها الشوق إلى خلود الأمن في منأى عن التلذذ ببسير ثرف الحياة الدنيا ، تستسهل في سبيل الحبيب تفتيق الحجب ولا تقتر إلا بالنظر والأنس والوصول فالإيصال .

لا شك في أن آثار الصوفيين الذين قالوا بالهبة ، تمحل بتطاعتهم إلى مناجاة الذي برأ الكون ورتب الأسباب ، كما تعتبر شديدة البيان عن نوع من العواطف التي أثارها نمطية سلوكية ذات صبغة خاصة للتجربة الشخصية الديرية ، إذ يمكن أن نتكشف هذه النمطية حتى في أبسط نصوص الحديث عن الهبة الإلهية .

يقول ذو النون : إن لله عبداً ملأ قلوبهم من صفاء محبته ، وهيج أوراخهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان من شوق إليه أنفسهم وأدنى منه همهم وصفت له صدورهم ، سبحان موقفهم ومؤنس وحشهم وطيب أسقامهم . إلهي لك تواضعت أبدانهم منك إلى الزيادة ، انبسطت أيديهم ما طيبت به عيشهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من حلاوة الفهم عنك ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتحت لهم الجواز في ملكوتك ، بك . أنست عبة المحبين ، وعليم معول شوق المشتاقين ، وإليك حنت قلوب العارفين وعليك عكفت رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين قد بسطت الراحة من فتورهم وقل طمع الغفلة فيهم . لا يسكنون إلى محادثة الفكرة فيما لا يعنيه ، ولا يفترون عن التعب والسهر ، يناجونهم بالستهم ويتضرعون إليه بمسكتهم ، يسألونه العفو عن زلاتهم والصفح عما وقع الخطأ به في أعمالهم . فهم الذين ذابت قلوبهم بفكر الأحزان ، وخدموه خدمة الأبرار الذين

تدقت قلوبهم ببه ، وعاملوه بخالص من سره حتى خفيت أعمالهم عن الحفظة ، فوقع بهم ما أملوه من عفوه ، ووصلوا بها إلى ما أرادوه من محبته ، فهم والله الزهاد والسادة من العباد الذين حملوا أثقال الزمان فلم يألوا بحملها ، وقضوا في مواطن الامتحان ، فلم تزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى مال بهم الدهر ، وهانت عليهم المصائب ، وذهلوا بالصدق والإخلاص عن الدنيا .. وذهبت الآلام عن أبدانهم لما أذاقهم من حلاوة مناجاته ، ولما أفادهم من ظرائف الفوائد عنده . أقوام أخيار أبرار ، خرجوا من الغفلة ، واستراحوا من وثائق القثرة ، وأنسوا بيقين المعرفة ، وسكنوا إلى روح الجهاد والمراقبة ، (١٨) .

فالصورة المقابلة لمحبة الله ، تتجلى لدى الصوفي ناصعة مشرقة ، حينما يهون عنده أمر جميع من في البرية ، إذا ما قوبل بصفات محبوبه ، حيث تتحقق الفضائل والمثل والشجائل ، دون استحياء ، وعلى ملاء من الوجود كله ، وتبدو الصفة السرية للعلاقة التي كان ذو النون قد أقامها مع محبوبه من خلال ضمير تستقر فيه الآمال وال رغبات في عمق مسيق ، إذ تصل به الرغبة إلى أن يخفى عن الملائكة الموكلين بمسجبل عمل العبد ، الذي ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد . وتتألق الطموحات الفردية في السيادة والشهرة والتمايز لدى صوفيها ، إذ يشرق في بيانه الإعراب عن إرواء ميوله إلى أن يكون أفضل الناس ، لا يتعبه حمل أثقال الزمان وتباريحه للمضيئة ، مجاهداً النفس والواقع والمغريات ، بغية الفوز بالحلب الذي لا مطمح بعده لأى مستزيد وهناتقيدى الأحداث كأنها تعبر بخيلة الصوفي سراعاً ، لتصل إلى اختصار الحياة ، متطاولة إلى بارئها بنوع من الوعى ، يخرجها عن الغفلة في حياة ناعمة قصيرة ، ويتضح أن هذا الاختبار الإلهي قد كان مرحلة عابرة ، لا يلبث العيش الحقيقي أن يبدأ — بعدها — في أحضان العناية الإلهية ، بعد إدراك حقيقة الوجود :

(١٨) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٣٩ وتاليتها .

إن حديث ذى النون يعكس أسلوب التعبير الصوفي ، الذى شاع حتى منتصف القرن الثالث الهجرى ، إذ بدأ السالكون يتطلعون إلى وضع العلاقة بين العبد والرب فى إطار تعبيرى يشرح وجهة نظرهم فى تركيب الوجود ، وليس فى المحبة أو واجب الوجوب وحسب ، ويحمل فى ثناياه طرق فهمهم وتمثلهم للنصوص الدينية والمأثور من سلوكية النبى وأصحابه إلى جانب ما اطلعوا عليه من آثار السالفين والمعاصرين من حضارات ، اشتملت على تجارب وبحوث دينية وفيرة ، وتناولت جوانب هامة من قضايا تفسير الكون ووجوده والبحث فى علاقة الخير بالشر ، والأصول التى يمكن أن تعتمد فى رد كل منهما إليها ، دون المساس بقضية الوجود الأول الآخر .

لكن معظم النصوص الصوفية لهذه الحقبة التاريخية من تطور الفكر الدينى الصوفى ، اقتصرت بوقوفها عند حدود تناول لقضايا الوجود ، من حيث هى أصول إيمانية لا مجال إلى الشك فيها ، وبما هى حقائق قائمة بذاتها لا تحتاج إلى البرهنة . وفى هذا اختلاف - ظهر تدريجياً - عما نراه فى التجربة الصوفية اللاحقة ، إذ بدأ المتصوفون أشواط اعتمادهم على المكتسبات المنطقية والتجريبية والرياضية ، التى توافرت آنذاك ، للمنافعة عن المسائل التى طرحوها فى بحوثهم وتأليفهم .

كما أن أحاديث صوفى هذه الحقبة ، قد مضت فى تكريس اتباع سلوكية الزهد السابقة ، مع جعلها المحبة أساس العمل ، ، نفعياً لتبادلية الانحياز بين عبد يطيع وإله يجزى بالجنة ، وغداً هذا الغرض من التصوف الأنس بالله ، والجواز فى ملكوت العالم ، بعد فتح أقطار السموات فى وجه السالك ، يتخذ من أبوابها ، ويجوس فى خباياها ، يتعلق قلبه بمجربوت الخالق فى سكرة المنتهى ، بعد أن ذاب حزناً ولوعة خوف الفسراق والاضفاء والصد :

والحالة الضافية على سلوكية هؤلاء النفر من اصحاب التجربة الدينية الإسلامية ، تبدو واضحة من خلال الأخذ بتعب البدن في المناسك ، بغية الاتصال بالمحبيب ، وليس قياماً بفرض كلف الله عباده به ، نظراً لطبيعة الصلة بين المحب والمحبيب ، التي لا تقبل صيغة التبادل المادى ، وتطمح إلى البذل من طرف العبد مقابل الفيض من جهة الرب . فيقوم الصوفى إلى صلاته أو يستفتح تلاوته ، فيخطر حبيبه المتكلم الذى يتوجه إليه ، ويدخل فى روعه ما فى الجلالة من اقتدار وهيمنة وسلطان ، فيذهل عن العالمين ، ويتفصد البدن عرقاً ، بين يدى بارئ الخلاق ، عارى الفعل ، مسلوب الإرادة . وتمتلىء النفس بالهم ، اضناها حسابان حال الفراق أو لإعراض المحبوب ، فيشب على لسان الصوفى لهجه بالوعظ والتمنى قائلاً : طوبى لمن تطهر ولزم الباب ، طوبى لمن تضرع للسباق ، طوبى لمن أطاع الله أيام حياته ، ويظهر أمامه القناعة بأن من وثق بالمقادير استراح ، ومن صحح استراح ، ومن تقرب قرب ، ومن توكل وفق ، ومن تكلف ما لا يعنيه ضيع ما يعنيه .

حكى ذو النون ، فقال : بينما أنا اسير فى جبال أنطاكية ، إذا بجارية كأنها مجنونة ، وعليها جبة . فسلمت عليها ، فردت وقالت : ألسنت ذا النون المصرى ! . قلت : عافاك الله كيف عرفتنى ! . قالت : فتق الحبيب بينى وبين قلبك ، فعرفتلك باتصال معرفة حب الحبيب . وأسألك : أى شئ فى السخاء ؟ . قلت : البذل والطاعة . قالت : هذا السخاء فى الدنيا ، فما السخاء فى الدين ؟ . قلت : المسارعة إلى طاعة المولى ، قالت : فإذا سارعت إلى طاعة المولى تحب منه خيراً ؟ . قلت : نعم ، للواحد عشرة . قالت : مر بإبطال هذا ، هذا فى الدين قبيح ، ولكن المسارعة إلى طاعة المولى أن يطلع إلى قلبك وأنت لا تريد منه شيئاً بشئ ، ويحك يا ذا النون ، إنى أريد أن أقسم عليه فى طلب شهوة منذ عشرين سنة :

فأستعجى منه مخافة ان أكون كأجير السوء ، إذا عمل طلب الأجر ،  
ولكن أعمل تعظيماً لهيئته وعز جلاله . ثم مرت وتركنتى ، (١٩) .

هذا الإيحاء المباشر للناظر فى تجربة ذى النون الدينية ، يظهر المدى  
الذى وصله التأمل فى بنية العلاقة بين إله غنى عن العالمين ، وعبد  
محب يريد الوصول إلى الخطوة المثلى ، وقد تطلب هذا الموقف أن يعرض  
الصوفيون فى هذا التيار عن الأخذ ببعض الأصول الدينية ، كالحث  
على إعطاء الأجير أجره قبل أن يجف عرقه ، دون أن يكون فى ذلك أى  
منقصة فى الشخص . وعد الصوفية المحبون كل مكافأة هى بمثابة أجر ،  
لا يتسق مع السمو فى عاطفة الحب ، ولا يستقيم مع تنزيه الخالق عن  
التعامل بأساليب الناس الجشعين أو ذوى المصالح ، فلا يعطى إلا بعد أن  
يأخذ رغم أنه فى غنى غير محدود .

لقد دعا ذو النون إلى إخلاص الاتصال القلبي بالله ، والنفاذ فى ملكوت  
الهم ، وإلى تمام اليقين بالقدرة الإلهية ، طريقاً لمحبة الخالق ، تجعل الدنيا  
سمجة فى عيني الإنسان الذى رفض موقف الذل بالعبودية ، وتجاوزته  
إلى التذلل بالحب . ففقد ما ملك من أسباب الدنيا بين يدي أمانيه وأحلام  
يقظته ، وسرح بصره فى آلاء خلق الله وعظمته ، وغدا جليساً وأنيساً ،  
يحتسب بذكره عن سواه .

وقال صوفينا بضرورة التهاب الشوق إلى الرب ، الذى يتمثل فى  
اعتبار الآخرة قراراً ، وهجران دور الدنيا التى تنزل فيها الأجساد  
مخلدة للراحة إلى حين غاية ومطلباً ملحاحاً ، كى لا يفوت على الإنسان  
مخالطة القلب للملكوت والامتراج فى اسرار الوجود والجبروت .  
وحض على الفرح بتزول البلاء ، لأنه اختبار الخالق ، والاكتفاء  
بأنفه الأغذية التى هى مفتاح الشهوات وعذوبة اللذات ، متابعاً طريق

السالفين في إضعاف البدن لإدراك الحقيقة والحكمة . ونادى يجعل الحوف من الآخرة ذكراً دائماً ، لتكريس شحن الذهنية بطاقة تدفعها إلى السخط على المتع الحسية العاجلة ، التي لا تلبث أن تزول ، تاركة الشخص المتدين في حالة من الندم على ما فعل ، وتزيد من فقدان الأمل في تحقيق أحلامه للفوز بجنات الخلد ، إذ يحوز رضى المحبوب دون أن يكلف نفسه عناء الطلب .

فيبدأ أن لا يبد من التفكير الدائم في المعاد ، والأخذ بأساليب المحاسبة عن التقصير في العزة هاجساً ملازماً ، ومخالفة العباد والموى في سبيل إيثار الله على الموجودات جميعاً ، فيبغض فيه الحبيب ويحائب القريب ، متمثلاً بعض المأثورات عن الأنبياء ، مما يدعم رأيه الشخصي ، ينسبها إلى أشخاص أو أماكن يختارها ، ويثبت فيها ما الفاء صواباً .

يقول صوفينا: وأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام ياموسى كن كالطير الوحلاني يأكل من رؤوس الجبال ويشرب من ماء القراح ، إذا جنة الليل أوى إلى كهف من الكهوف استثناساً بي ، واستبحاشاً ممن عصاني . يا موسى ، إني آليت على نفسي أن لا أتم لمة بر من دوني عملاً يا موسى ، لأقطعن أمل كل مؤمل يؤمل غيرى ، ولأقصمن ظهر من استند إلى سواني ، ولأطيلن وحشة من استأنس بغيرى ، ولأعرضن عن أحب حبيباً سواى . يا موسى ، إن عباداً إن ناجونى أصغيت لهم وإن نادونى أقبلت عليهم وإن أقبلوا على أدنيتهم ، وإن دنوا منى قربتهم ، وإن تقربوا منى اكتفتهم ، وإن والونى واليتهم ، وإن صافونى صافيتهم ، وإن عملوا لى جازيتهم ، هم فى حماى ، وبى يفتخرون ، وأنا مدبر أمورهم ، وأنا سائس قلوبهم ، وأنا متولى أحوالهم ، لم أجعل لقلوبهم راحة فى شيء إلا فى ذكرى ، فذكرى لأسقاهم شفاء ، وعلى قلوبهم ضياء ، لا يستأنسون إلا بى .



ولا يحطون ورجال قلوبهم إلا عنسدى ، ولا يستقر قرارهم في  
الإيواء إلا إلى (٢٠) :

يمثل هذه القدوة تمسك ذو النون ، فذوب الحزن حشاه ، وأنحل  
الحرف جسمه ، وأطلق الحساب يوم البعث . فاجهد البدن بالتجويع  
والنفس بالخشوع ، وحكت دموعه أخبار حرقته وكده ، ونقلت  
مناجاته إعراضه عن الأخذ بممتاع الغرور ، واعتزل الناس بترك الحاجات ،  
ولم يصانع في رأى أو سياسة أو اتجاه يخالف طريق سلوكه ، فأورثه  
ذلك اضطهاداً وتعذيباً وسجناً .

قال إسحق بن إبراهيم السرخسى : « سمعت ذا النون بمكة ، وفي  
يده الغل ، وفي رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبق (٥) ، والنامس سيكون  
حوله ، هو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعالة  
علب حسن طيب : ثم أنشد :

لك من قلبي للكان المصون

كل لوم علي فيك بهون

لك عزم بأن أكون تميلاً

فيك والصبر عنك لا يكون (٢١)

هكذا دفع اعتلاج عواطف صلة المحبة ، مع موضوع الحب  
للتوحد بالوسيلة ، إلى نوع من السلوكية ، استوت فيها للوثرات  
اللاذة والمؤذية ، وتبدت شخصية الصوفي في إطار خاص ، جعل من  
الحوادث اليومية الاجتماعية تأريخاً لمهادنة النفس والتفاني في الوصول  
إلى الفوز برضى الحبيب ، الذي لم يكن له ورامه .

(٢٠) المرجع نفسه ص ٣٧٩ . ولم نجد أصلاً لهذا « الوحى » المعروف

إلى « موسى » النبي .

★ المطبق : السجن تحت الأرض .

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

منذ مائتي سنة قبل الميلاد ، أنكر الصوفي الهندي « شانكار » أن تكون معرفة الحواس قادرة على الكشف عن الواقع الخارجى ، كما هو فى ذاته . ورأى أنها تكشف عن طريقة تشكيلنا إياه بحواسنا ، ربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الأصلية تغييراً أساسياً ، بحيث تستحيل معرفة الحقيقة ، معرفة تامة ، بالحواس (١) .

ولم يكن الوصول إلى هذا الموقف الصوفى بعزيز ، على زهاد وسالكي صوفية المسلمين ، الذين تدرجوا بطموحاتهم من مجرد الزهد فى الحياة ، إلى اتخاذ التوكل أساساً فى كل سلوك ، ثم اعتبروا ذلك قصوراً فى حق البارى ، الذى يستحق — أول ما يستحق — حبنا كله ، وقيامنا — بمقتضى هذا الحب — بكل ما يحقق أن الغاية هى الله بالذات . وبعد أن كان « عبد الواحد بن زيد » يقول : « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا ، وهو رأس المحبة » (٢) ، غدت « الرياضة الصوفية فى

(١) انظر : ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٢٧٠ .

(٢) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٣ .

للمرحلة اللاحقة ، ترمى إلى الوصول لله والاتحاد به ، على نحو متميز ،<sup>٢</sup> يتسم بنوع طريف من الجدودية ، يختلف عما كان يرمى إليه السالك من أهداف متواضعة ، إذا ما قيس بشخصية المطلوب الذى ينزع إليه . وغدا الانتصار على التوقف في مستوى الحب ، قصوراً مائلاً : ينبغي تدارك الليث فيه طيلاً ، وخطا التصرف الإسلامى مرحلة جديدة إلى الأمام :

و فقد استنبح الحب الإلهى .. الفناء في المحبوب ، وترقب على الفناء الاتحاد بذلك المحبوب ، أو مشاهدته والبقاء به ،<sup>(٣)</sup> : وتبعاً لذلك أمكن القول بأن وعناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً جيداً ، حتى أن المحاسبى وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب عبده ، كما تحدث عن اتحاد الحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد ،<sup>(٤)</sup> .

وبذلك انتقل التصوف نقلة حاسمة ، تمثلت في تحول الصوفى ، من مجرد سالك أو متوكل ، يجعل وكده وجهده في طبيعة التصوف العملى ، إلى مؤلف - كاتب أو شاعر - ينتقل إلينا بتجربته الدينية الشخصية ، ويدفعنا إلى الاقتداء بطريقة تفكيره وتدبره ، إلى جانب اقتدائنا بطريقة السلوكية العملية : ولربما جاوز الصوفى مرتبة التعبير الوصفى ، إلى تحليل وتفسير وتركيب تصورات وآرائه ، وبحث في ضرورة السعى إلى تذوق آثار هذه التجربة ، فأوصل ذلك إلى فلسفة التصوف .

---

(٣) عبد الحكيم حسان : التصوف فى الشعر العربى ص ٤٦ .  
(٤) محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٧ وتاليتها

لقد قيل إن «أبا سعيد الخراز» (٥) ، هو أول من تكلم عن الفناء والبقاء (٥) ، من حيث أن التصوف فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، وأنه : «ذهب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ، مالا نهاية له : . يعنى قد غابت المحاسن ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لا يحس» (٦) .

ومن ثم تحول الفناء عن الحواس ، إلى فقدان الصوفى وعيه فقداناً تاماً ، وغداً أشبه بما عرف بحالة «الرفانا» في تصوف الهنود ، ورأى نيكلسون أن : «الرفانا زوال للشخصية ، أما الفناء فهو تلاشي الصوفى عن وجوده الحسى ، ويستلزم ذلك الفناء البقاء أو الاتحاد بالحياة الربانية ، ومن- هذا نعلم أن الرفانا حالة صليبية لا غير ، بينما يقوم الفناء على السابية بالنسبة لحضور الحس والإعجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالفانى باق فى الله ، وصاحب الرفانا لفان عن نفسه باق فى شيء» (٧) :

قال جماعة للسطامى : «يا أبا يزيد ، كنا نسمع كلام ذى النون ، أبي سليمان ، وننتفع به ، ومن لم سمعنا كلامك تبشرنا تركنا كلامهما : فقال : نعم القوم تكلموا فى بحر صفاء الأحوال ، وأنا أتكلم من بحر صفاء اللذة ، فتكلموا بمزوجاً ، وأتكلم صرماً . كم بين من يقول : أنا وأنت ، وبين من يقول : أنت- أنت» (٨) ، ولم يزل الوضع كذلك

★ توفي الخراز سنة ( ٢٨٦ هـ ) .

(٥) Margret Smith : Reading from The mysticism of Islam, p. 29.

(٦) السراج : اللوح ص ١٥٣ .

(٧) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٣٩ .

(٨) عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٧٩ .

حتى جاء الجنيد ، فتطورت للمذاهب الصوفية ، ونظمت على يديه ، (٩) ،  
ولقب « سيد الطائفة » :

أبو يزيد البسطامي القارسي (٩) أول من قال بمذهب الفناء ، عاش  
زاهداً متأثراً خطي جده الذي كان مجوسياً (١٠) ، اختلط لنفسه مذهباً  
أعلن عنه بقوله : « طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاتاً لا رجعة فيها ، وصرت  
إلى ربي وحدي ، فناديت بالاستغاث : إلهي أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك :  
فلما عرف صدق الدعاء من قلبي الإيأس من نفسي ، كان أول ما ورد  
على من إجابة هذا الدعاء أن أنساني نفسي بالكلمة ، ونصب الخلاق  
بين يدي مع إعراض عنهم » (١١) .

نسخ الفكر التحليلي والركيبي ظاهر نصيبه في هذا الإعلان ، وهو  
ما يميزه عن البساطة التلقائية في التأمل ، الذي كان السالكون في المرحلة  
السالفة يتبعونه ، وقد أدى ذلك بالبسطامي إلى إعادة تعريف بعض  
ألفاظ الصوفية الشائعة ، باعتبار تعريفها يمثل جزءاً هاماً في تحديد  
إطار الفكر الصوفي ذاته :

يقول البسطامي : « العارف فوق ما يقول ، والعالم دون ما يقول ،  
والعارف ما فرح بشيء قط ، ولا خاف من شيء قط . العارف يلاحظ  
ربه ، والعالم يلاحظ نفسه بعلمه ، والعايد يعبد بالحال ، والعارف  
يعبد في الحال ، وثواب العارف من ربه هو ، وكمال العارف احترامه  
فيسه له » (١٢) .

يبدو من ذلك اعتماد الصوفي ، في هذا الطور من التفكير ، عن

(٩) مارجریت سمیث : الموضع المشار اليه .

★ ويقال في الفارسية : پايزيد . توفي سنة ( ٢٦١ هـ - ٨٧٥ م )

(١٠) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة پايزيد البسطامي .

(١١) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٦ .

(١٢) المرجع نفسه ص ٣٩ .

الحاحه على فكرة الحق ، باعتبارها الجزء الأوفى الذى كانت تنجه إليه مجاهدات الزاهدين ، وانصرافه إلى التركيز على الذات الإلهية ، كما لو كان شرط الوجود الحقيقى هو إدراك ماهية تلك الذات ، من حيث استواء الصوفى على سبيل الصواب ومجافاة الابتعاد . مما جعل البسطامى يضع فى سلوكية العارف : أنه « لا يفتر من ذكره ، ولا يعمل من حقه ، ولا يستأنس بغيره . إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم فأطاعوه ، فخلع عليهم خلعة من خلعه ، فاشتغلوا بالخلع عنه ، وإنى لا أريد من الله إلا الله » .

لذلك اتسم سلوك البسطامى بطابع أفردية ، اشتهر به . فقد روى أن « أحمد بن حرب » وجه إليه حصيراً ، وكتب معه : « صلتى عليه بالليل . فكتب أبو يزيد إليه : إنى جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبع ، فجعلتها فى عبدة ، وضعتها تحت خدى » ، وكان يقول : « لم أزل أجول فى ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد ثم لم أزل أجول فى دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية ، فشربت بكأسه شربة لا أظمان من ذكره بعدها أبداً » (١٢) .

هنا تبدو مشاعر الزهو والانتصار والتفوق والسبق لدى الصوفى ، الذى لا يريد من الله إلا الله ، فيحبه لذاته ، دون مكاسب أخرى عاجلة أو آجلة ، وقد أخذت عليه اهتمامه وعززته بما فى هذا الاتجاه من شعور بالفردية والتميز ، وما يترافق بذلك - ضمناً - من تمتع بالقيمة « العليا » التى يفترض أنها لا تتحقق بتأملها وكماها فى وجود غير الله . الذى هو أصلها وبارئها ومبدع ما تتخلص به وما يظهر فيه .

فإذا بالسالك وقد أخذته حال من العنفوان ، يعصدها نظره إلى

جهوده الطوعية الشخصية ، فتتبر له مساحة واسعة من حرية ممارسة الفعل ، الذى يقوم به - أصلاً - ليكون تأكيداً على إصراره فى المحبة ، مهما تكن للكابدة متعبة ، صادقةً النظر عن طبيعة الجزاء المحصل ، وبذلك يبدو الديدندو فى مستوى أعلى من حالة الزهد والتوكل ، وأعجب ميلاً إلى الفاعلية الإيجابية من الحب البسيط ، وإن كان ما يزال ينطوى على بعض للممارسات السلبية ، التى تتجلى من خلال احتقار كافة الموجودات ، إزاء مقابلتها بواجب الوجود - المحبوب - المطلق :

يروى أن يحيى بن معاذ ، الصوفى ، كتب إلى أبي يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبة الله ، فكنت أبو يزيد فى جوابه : سكرت وما شربت من الدرر ، وغيرى قد شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد ، أولسانه مطروح من العطش ، ويقول : هل من مزيد ؟

وقد أدى هذا الشعور الدائم الحاجة إلى الاستزادة ، والبحث الدائم عن مسارب تنفع فى إفناء النفس فى الله والله ، إلى موقف سلبي أشرنا إليه من الجنة ، يعتبر بدءاً فى سلوكية ومقاصد بدايات التصوف ، يلخصه قول البسطامى : « الجنة لا خطر لها عند المحبين ، وأهل المحبة محجوبون بمحبتهم » وإن الله خواص من عباده ، لوحجهم فى الجنة عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج من الجنة ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار ، (١٤) .

فالأمر لم تعد تعالج من خلال النظر إلى طبيعتها المألوفة لدينا فى هذا العالم ، بل أصبح لها نوع من البعد جديد ، يتبدى عبر صياغتها الاتصالية بالذات الإلهية ، وما تتعلق بها من مكان فى بنية الكون كله . من حيث انه التأكيد الأول على وجود قادر يمنح عباده دون حساب .

(١٤) المرجع نفسه ص ٣٦ و ص ٣٤ على التوالي .

إن الحرص على الوصول إلى رب الجنة وليس إلى الجنة ، والخوف من إغراض رب النار وليس من لدع حريقها ، مرتبتان أعلى من مرتبة « التجارة » التي كان ينظر بها للعلاقة بين العبد والرب ، وكأنا نرى فيها نوع من المقايضة ، يجري على نحو شديد التمجاجة والوضوح ، يتمثل في « حرمان الدنيا » مقابل « نعيم الآخرة » .

فالبسطامي ينقل قضية « العقاب » من المستوى الحسي ، إلى مستوى المشاعر النفسية ، من إحراق الجسد ونضج الجلد والإحساس بالعذاب ، كما تقول الآية : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود أخرى هاليدوقوا العذاب » (١٥) ، إلى ملء الوجدان والمشاعر بالذات الإلهية ، التي لا يمكن لجميع ما في العالم أن يكون بديلاً لإحدى لفتات بهائنا ونقاها وسلاستها ومرتهاها ، وهذه مرتبة لا يبلغها - في طريق التصوف - إلا أشخاص يتمتعون بقدرات خاصة ، لهم « الولاية » في الدنيا ، والآنس بالرب أبين فرائدهم .

نقل إبراهيم الهروي « أن أبا يزيد قال : « أولياء الله يخدرون معه في مجال الأنس له ، لا يراهم أحد في الدنيا والآخرة إلا من كان محرماً لهم ، وأما غيرهم فلا ، إلا متقين من وراء حجبهم » . وقال : فريء عند أبي يزيد يوماً : يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، فهاج ، ثم قال : « ومن كان عنده فلا يحتاج أن يحشر ، لأنه جليسا أبداً » (١٦) .

هذه نتيجة مستقيمة لمبادئ وآراء البسطامي في الوجود الإلهي ، الذي رأى أنه ليس بذي حد محدود ، وأنه فراغ قلب الصوفي لوحدايته ،

(١٥) سورة النساء : الآية ٥٦ .

(١٦) حلية أبي نعيم ج ١٠ ص ٤٠ وتاليتها .



فكان من ذلك قوله : « فإذا كنت كذلك فارفع إلى أى اسم شئت ،  
فإنك تصير به إلى المشرق والغرب ، ثم تجيء وتصدف .. أنظر  
أن يأتى عليك ساعة لا ترى فى السماء غيره ولا فى الأرض غيرك ..  
والجوع سحاب ، فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة » (١٧) .

هذا يعنى أن الزهد فى المأكول والجوع ، مازالا يشكلان المتكأ  
الرئيس لدخول التصوف العملى . أما التعبير عن التجربة الساوكية ، فقد  
اتخذ سمثا آخر . يقول أبو يزيد : « المعرفة فى ذات الحق جهل ، والعالم  
فى حقيقة للمعرفة جنابة ، والإشارة من المشير شرك فى الإشارة . والعارف  
همه ما يأمله ، والزاهد همه ما يأكله . وطوبى لمن كان همه ما  
واحد ، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذناه ، ومن عرف الله  
فإنه يزهد فى كل شئ يشغله عنه » .

بهذا الطريق غدا من الضرورى : عدم التوقف عند حدود العلامة  
الخارجية للتصوف ، فليس الأموال والمرقعات ، والإقبال على اللزابل  
أو البساتين أو الخرائب ، وترك لذائل الحياة العاجلة ، لم تعد - كانوا -  
كافية للوصول الحقيقى من المحبوب إذ لابد من توحيد « المهم »  
الذى يملأ القلب ، ويشغل البال ، ويجتذب الهمة ، ويستدعى الفؤاد ،  
فيقبل السالك حجلان ، تاركاً للمعرفة والعالم والإشارة ، وقد توقدت  
ذاته شوقاً لمولاه ، فيزهد فى كل ما عداه .

لذا تابع البسطامى موقفه قائلاً : « أشد المحجوبين عن الله ثلاثة  
بثلاثة : فأولهم الزاهد بزهد ، والثانى العابد بعبادته والثالث العالم بعلمه .  
الزاهد مسكين لأنه ألبس زهده وجرى به فى ميدان الرهاد ، ولو علم  
المسكين أن الدنيا كلها ماها الله قليلا ، فكم ملك من القليل وفى كم  
زهد مما ملك ؟ . والزاهد هو الذى يلحظ إليه بلحظة فيبقى عنده ، ثم

---

(١٧) المرجع نفسه ص ٣٩ .

لا ترجع نظره إلى غيره ولا إلى نفسه . وأما العابد فهو الذى يرى منه الله عليه فى العبادة أكثر من العبادة ، حتى تعرف عبادته للذة . وأما العالم فلو علم أن جميع ما أبدى الله من العلم سطر واحد من اللوح المحفوظ ، فكلم علم هذا العالم من ذلك السطر ، وكلم عمل فما علم ؟ ، (١٨) .

هذه القسمة تسوغ موقف البسطمى للناوىء للاكتفاء بسلوكية الزاهد ، التى شغلت المتدينين خلال مرحلة صالفة ، وهى حكم بمثل السلوك الزهدى ، إذا جرى اعتباره طريقاً وحيداً للوصول إلى اكتشاف حقيقة الوجود ، وما هو عليه موجود . وبهذه القسمة والوصف — أيضاً — يرفض صوفيتنا العبادة الإجرائية ، باعتبارها فعلاً لا يصل إلى مرتبة سمو المعبود ، ويقصر عن درك الذى تقوم السماوات والأرضون على عبادته أبدين . وبهذه القسمة والوصف يترفع سالكنا عن اتخاذ العلم وسيلة ، لحكمه بأنه لا يمكن للعلم المتاح للبشر أن يسمو إلى رتبة مدانة العلم الإلهى ، أو التطلع إلى فك أسرار .

وبذلك تنغلق الأبواب ، أو يظهر عدم صلاحية تلك الطرق السابقة ، فى البحث عن الله ووجدانه ، والاطلاع على مقدرات الكون والإنسان ، وسياسة الاجتماع وما تنحو إليه من عناية إلهية تواكب خليفة الله فى الأرض ، الذى وضع فيه رغبة جامحة لإدراك المطلق ، لا تنفى عن التفتيب ، ولا تفتقر عند حد من تذوق حلاوة الخلاص من غشاوة الجهل بالعالم الذى نحيا فيه .

واستدعى ذلك أن يقوم أبو يزيد بتوجيه نظر الملاحظ إلى عدم إصدار حكم قيمي ، تمثل تجربته الفردية موضوعه الرئيسى ، قبل أن يعتمد معياراً خاصاً ، يتمشى ونزعة هذا الطراز من النظر العقلى والسلوك العملى ، فى إقامة علاقة مرضية بين الحق والخلق ، وقد عمد إلى نفي

ما يشوب هذه التجربة من أوشاب دخيلة ، بقوله : « من لم ينظر إلى  
 بعين الإضطراب ، ولّى أوقاتي بعين الاغترار ، ولّى أحوالى بعين  
 الاستدراج ، ولّى كلامى بعين الاغتراء ، ولّى عباراتى بعين الاجتراء ،  
 ولّى نفسى بعين الازدراء . فقد أخطأ النظر فى » (١٩) .

يجلّ هذا الطلب المعيارى تعريف «أبى عمرو الدمشقى» «التصوف»  
 بأنه : « رؤية الكون بعين النقص ، بل غرض الطرف عن كل  
 ناقص ، ليشاهد من هو متره عن كل نقص » (٢٠) . فاعتبار الكون  
 ناقصاً وغير حقيقى ، يستحث الصوفى إلى سد النقص وبلوغ عالم الكمال ،  
 ولا يتسنى له ذلك إلا بالغياب عن عالم الأرض السفلى ، والتحرر من  
 قيود الحسد والدنيا ، وإطلاق الخيالات والأهواء الجبسية ، وصرف الطاقة  
 فى موضوعات مريحة من صنع أحلامه .

وحيثما تنطلق النفس فى عالم الحقيقة — المتوهم — اللامتناهى بالتعريف ،  
 الملائن بالصفاء والنور ، تدرك الوجود على ما ترى أنه يمثل الحق ، فتستوى  
 المتناقضات وتتوحد فى اتساق أبدي ، وشرط تحقيق هذه الحال :  
 اشتياق عظيم لا ينطفئ ، تغذيه رغبة جامحة بالفناء فى الوجود الحق ،  
 الذى يوصل الصوفى إلى السلام والاطمئنان ، ويعرج به إلى عالم النبل  
 والعرفان (٢١) ، الذى لا يمكن البرهنة عليه واقعياً مهما تكن الوسائل  
 المتوافرة لدينا دقيقة ، نظراً لطبيعته غير الواقعية أصلاً ، وهذا يرجع  
 بنا إلى خصوصية التجربة الصوفية ، واستحالة مثل هذه المنظومة القيمة  
 على المقابلة بنماذج أخرى عملية من القيم الاجتماعية السائدة .

(١٩) المرجع نفسه ص ٤٠ .

(٢٠) السلسلى : طبقات الصوفية ص ٢٧٨ .

(٢١) أنظر : قاسم السامرائى : مسألة الخروج فى الكتابات الصوفية

ص ١٨٥ وتاليتها .

بمضاف إلى ذلك أن « الأنا » الذي رمز به الصوفيون إلى بشر يتهم ظل « مثار عذاب شديد لهم ، لأنه حجاب كثيف يفصلهم عن الحق ، ولم تكن إزاحته وتجاوزه بالأمر اليسير ، لأن الانخلاع عن البشرية حال طالما عانى منه الصوفية كثيراً ، وحالات الوجد عندهم تكاد تشبه حالات التزع قبل الموت » (٢٢٦) .

لقد لاحظ الصوفيون أن جنوح علم الكلام ، إلى الاعتماد على المنطق الصوري ، قد أدى إلى « رد الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرف ، جامدة لا تتغير ، وإرادة مجردة ، قد حرمت من جميع العواطف والمشاعر ، وقدرة خارقة تعز على الحصر ، فلا يستطيع بشر أن يعتقد معها أواصر شخصية أبداً كانت » (٢٢٧) . فابتعدوا ما أمكن عن طريقة الكلاميين في تحكيم المطلق ، بل عكفوا على مخالفته وإظهار تمردهم عليه ، معلين مكانة التجربة الحدسية الذاتية .

وقد تابع البسطامي في مسيرته الصوفية ، أعلام كثير من ، منهم « الجنيد بن محمد » (\*) الذي انحدر من أسرة في نهاوند ، حج ثلاثين مرة على الزحدة (٢٢٨) ، كان يدرس التصوف ، ويحاضر فيه ، حتى عد « سيد الطائفة » وإمامها (٢٢٩) .

قامى الجنيد من تضيق السلطة الرسمية على الصوفيين ، وحدها لانتشارهم ، فاقصر على عدد من المريدين ، لم يتجاوزوا عشرين ، يتكلم معهم في التصوف (٢٣٠) ، وقد أحاط جلساته ، وخطواته بسرية تامة ، خشية أن تتسرب تعاليمه إلى مسامع العامة من للناس ،

(٢٢٦) عدنان حسين العوادى : الشعر الصوفى ص ٢٧ .

(٢٢٧) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ٢٧ .

★ توفى الجنيد سنة ( ٢٩٧ هـ - ٩١٠ م ) .

(٢٢٨) هيوارد : دائرة المعارف الاسلامية - مادة « الجنيد » .

(٢٢٩) القشبرى : رسالة فى علم التصوف ص ١٠٥ .

(٢٣٠) المكى : قوت القلوب ج ٢ ص ٣٠ . الغزالى : احياء علوم الدين

ج ١ ص ٤٢ .

فتكون مصدر خطر عليه وعليهم ، لأن ذلك ، معرض لسوء  
الفهم منهم ، ( ٢٧ ) ، واحترز ضد ذلك في صياغة رسائله ، يقول :  
« إن بساط المعرفة التي نتحدث عنها الآن قد طوى منذ عشرين  
سنة ، أما اليوم فإننا نتحدث عن أهدابها ليس غير » ( ٢٨ ) .

انهم أبو القاسم الحنيد في أخريات حياته ، مع بقية أعلام مدرسة  
بغداد الصوفية ، بأنهم « كفرة مرتابون ، وأنهم أهل بدع » ( ٢٩ )  
وقوبلت آراؤه ، بإنكار شديد ، يبلغ مداه في وجه « الحلاج أبي  
المغيث » ..

مير الحنيد في وجدانه الصه في ، بين حال الوجد الحافظة ، والفناء  
بشهود الحق الذي يلي حال الوجد ، وأشار إلى « فاصلة من الزمن  
كافية للتفريق بين الوحشة والأنس في كلتا الحالتين . فهو يستوحش  
بالوجد مهما قصر ، لأنه يفصله عن حبيبه ، ويأنس بالفناء لأنه فناء  
الشهود ، على خلاف غيره من المتصوفة الذين ينحرفون لمجرد رؤية  
الوجد » ( ٣٠ ) .

ورأى أن « أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع  
صانعه ، والمحدث كيف كان أحدثه ، وكيف كان أوله ، وكيف  
أحدث بعد موته ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم  
من المحدث ، فيعرف المربوب ربه ، والمصنوع صانعه ، والعبد الضعيف  
سيده ، فيعبده ويوحده ويعظمه ، ويدل لدعوته ويعترف بوجوب

---

( ٢٧ ) جولدزيهر : العقيدة والشرعية ص ١٧٤ .

( ٢٨ ) - المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ٤١ .

( ٢٩ ) ابن الجوزي : تلبيس إبليس ص ١٦١ .

( ٣٠ ) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية في الأدب العربي ص ١٩٠ .

طاعته . فإن من لم يعرف مالكة لم يعترف بالملك لمن استوجبه ، ولم  
نصف الخلق في تدبيره إلا إلى وليه ( ٣٩ ) .

إن هذا البيان الصوفي شديد الارتباط بمقدمات علم الكلام ، ولكنه  
لا يتبع وسائلها في تأكيد قضائيه وإقامة البرهان المنطقي  
عليها ، وهو - إلى جانب ذلك - يجعل كون العقل قادراً على إدراك  
وجود الخالق ، بديهية لا تحتاج إلى إقامة الدليل ، يمكن ملاحظتها  
بأبسط صورها وأكثرها مباشرة ، إذا أزلنا البصر والبصيرة في الوجود  
القائم ، وربطنا الحادث بالغاية التي لا بد أن يكون قد وجد من أجلها ،  
ثم ينتقل إلى ما يستتبع ذلك من رد الأمور إلى قادر يدبرها .

لكن هذا الدليل الذي كرره بعض الفلاسفة والكلاميين والصوفية  
المسلمين ، يجعل الله « فكرة محصلة » بالإطلاق مما هو واقعي ، إذ يرى  
أن اللاهثاني يدرك بإضافة مستمرة محدودة لما هو نهائي ، كما يفهم  
الأبدى على نحو غامض بزيادة مستمرة في الزمان ، وتكون بقية الصفات  
الإلهية كذلك . الأمر الذي يعني أن « التصور » هو سبب نتائج مثل هذا  
الموقف ، وليس « الوجود » الحقيقي ، الذي يجب أن يفرض نفسه ،  
فيكون ذلك إثباتاً لوجوده بالذات .

ثم يتابع أبو القاسم طريقه إلى أفراد الوجود الواجب ، وتحليله  
من شوائب الكثرة والقسمة والانفعال وغيرها ، فيرى أن : « التوحيد  
( هو ) علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته ، لا ثاني معه  
ولا شيء يفعل فعله ، وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء  
يضر ولا ينفع ولا يعطى ولا يمنع ، ولا يستقيم ولا يبرى ، ولا يرفع  
ولا يضع ، ولا يخلق ولا يرزق ، ولا يمت ولا يحبى ، ولا يسكن ولا يحرك

غيره جل جلاله .. وإن التوحيد إذا تم ، تمت المحبة والتوكل ، وسمى  
بقيناً . فالتوكل عمل القلب ، والتوحيد قول العبد ، فإذا عرف القلب  
التوحيد وفعل ما عرف فقد تم .

ورغم أن هذا البحث عن اليقين ( ١ ) يظهر اطلاع الجنيد على  
علم الكلام ، ويبرز جانباً هاماً من أسلمة الصوفيين ، التي زادوا بها عن  
معتقداتهم وآراءهم الشخصية ، تجاه المسفيين والمعارضين والمشهورين الذين  
رموهم بشتى الاتهامات ، إلا أنه لا يعدو مجال الأمانى والمسلّمات ، التي  
يقوم عليها الإيمان الصوفي أصلاً .

فاشترط أن يكون التوحيد هو « علم » السالك أن الله فرد في  
أوليته وأزليته ، يعنى ضرورة وجود منهج برهاني ، يكفل الوصول  
لى هذه الغاية على نحو موضوعى . والتصوف — والجنيد واحد من  
أعلامه — يرفض مثل هذه الطريقة فى البحث عن واجب الوجود ،  
ويعمل إلى الحديث عن إدراك القلب لإياه . وهذا مما يشير إلى أن كلام  
الجنيد لا يتعدى مجال استخدام ألفاظ علم الكلام والمنطق وغيرهما ،  
بمعانيها اللغوية الإطلاعية ، دون التقيّد بمدلولاتها الاصطلاحية . وبذا  
تنحصر آثاره التعبيرية فى وصف تجربة الدينية ، التي هى « تجربة  
شخصية » بالدرجة الأولى ، فى أحكام عاطفية تتناول الحالة النفسية  
ولا تقوم مقام برهان .

ولغة الإثبات والنفى ، للأفعال والصفات ، التي تداولها الصوفيون  
فى بحوثهم خلال هذه الحقبة ، تجارى — شكلياً — ما كان قد شاع من  
حججاج عن العقائد ، وإقامة الأدلة على الأصول والفروع ، المستمدة  
من الكتاب والسنة والمأثورات الأخرى ، باستخدام المنطق الصورى ،  
دون أن تخرز أى تقدم حاسم فى موضوع المعرفة ، على المستوى المنهجي  
النظري أو التجريبي .

والحنيد لم يستمر في هذا المنحى ، الذى يعتبر سبيل المعرفة واحداً ،  
 يتم بالحجاج العقلى . ولما ترك ذلك إلى التمييز بين درجتين من المعرفة ،  
 شرحهما لتلميذه « محمد بن على بن حبيش » قائلا : « المعرفة من الخاصة  
 والعامة هى معرفة واحدة ، لأن المعروف بها واحد ، ولكن لها أول  
 وأعلى . فالخاصة فى أعلاها وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية ،  
 إذ لا غاية للمعروف عند العارفين ، وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه  
 الفكرة ، ولا تحيط به العقول ، ولا تنوهمه الأذهان ، ولا تكفيه الرؤية .  
 وأعلم خلقه به أشدهم إقراراً بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف  
 ذاته لمعرفتهم بعجزهم عن إدراك من لا شيء مثله . إذ هو القديم  
 وما سواه محدث ، وإذ هو الأزلى وغيره المبدأ ، وإذ هو الإله  
 وما سواه مألوه ، وإذ هو القوى من غير مقو ، وكل قوى فبؤته  
 قوى ، وإذ هو العالم من غير معلم ، ولا فائدة استفادها من غيره  
 وكل علم فبعلمه علم . سبحانه الأول بغير بداية ، والباقي إلى غير نهاية ،  
 ولا يستحق هذا الوصف غيره ، ولا يليق بسواه . فأهل الخاصة من  
 أوليائه فى أعلى للمعرفة من غير أن يبلغوا منها غاية ولا نهاية . والعامة  
 من المؤمنين فى أولها ، ولها شواهد ودلائل من العارفين ، على أعلاها  
 وعلى أدناها ، ( ٢٢ ) .

أما الشاهد على أعلاها - عند صوفيئنا - فهو الإقرار بتوحيد الله ،  
 وخلع الأنناد من دونه ، والتصديق به وبكتابه وفرضه فيه ونبيه  
 والشاهد على أعلاها : القيام فيه بحقه واتقاؤه فى كل وقت ، وإبشاره  
 فى جميع خلقه ، واتباع معالى الأخلاق ، واجتناب ما لا يقرب منه .  
 ويعمد الحنيد إلى المفاضلة والمقابلة بين هاتين الدرجتين من المعرفة ،  
 ف يرى أن المعرفة التى فضلت الخاصة على العامة ، هى عظيم المعرفة فى قلوبهم



بِعَظِيمِ الْقَدْرِ وَالْإِجْلَالِ ، وَالْقُدْرَةِ النَّافِذَةِ وَالْعِلْمِ الْمَحِيطِ ، وَالْجُودِ وَالْكَرَمِ وَالْآلَاءِ ، فَمَعْظَمُ فِي قُلُوبِهِمْ قُدْرَهُ وَقَدْرُ جَلَالَتِهِ وَهَيْبَتِهِ ، وَنَفَادُ قُدْرَتِهِ وَالْأَلَمِ عَذَابِهِ وَشِدَّةُ بَطْشِهِ ، وَجَزِيلُ ثَوَابِهِ وَكَرَمِهِ ، وَجُودُهُ بِحَسَبِ نَجَّتِهِ وَتَحَنُّنُهُ ، وَكَثْرَةُ أَيَادِيهِ وَنِعْمُهُ وَإِحْسَانُهُ ، وَرَأْفَتُهُ وَرَحْمَتُهُ .

وَيَصِلُ صُوفِيَانَا - تَبَعاً لِهَذِهِ لِلْمَقْدَمَاتِ الْإِيمَانِيَّةِ - إِلَى النَتِيجَةِ الَّتِي تَرَى : أَنَّهُ لَمَّا عَظُمَتِ لِلْمَعْرِفَةِ بِذَلِكَ ، عَظُمَ الْقَادِرُ فِي قَلْبِ خَوَاصِ الْعَارِفِينَ مِنَ السَّالِكِينَ ، فَأَجْلَوْهُ وَهَابَوْهُ وَأَحْبَوْهُ ، وَاسْتَحْيَوْا مِنْهُ وَخَافَوْهُ وَرَجَوْهُ ، فَقَامُوا بِحَقِّهِ وَاجْتَنَبُوا كُلَّ مَا نَهَى عَنْهُ وَأَعْطَوْهُ الْمَجْهُودُ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَأَبْدَانِهِمْ ، وَهَذَا يَشْكَلُ - بِلَوْرِهِ - عَوْدَةً إِلَى الْمَقْدَمَاتِ الَّتِي كَانَ قَدْ فَرَضَهَا الصُّوفِيُّ نَفْسَهُ ، انْطِلَاقاً مِنْ تَعْرِيفِ اللَّهِ وَوَصْفِهِ بِجَمِيعِ الْكَمَالَاتِ ، الَّتِي هُوَ أَهْلُهَا ، بِحَسَبِ التَّعْرِيفِ أَيْضاً .

عَنْدَ . أَمَّا الْخَوَافِزُ الَّتِي تُوَصِّلُ الْخَوَاصِ إِلَى هَذِهِ الدَّرَجَةِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ ، عِنْدَ أَبِي الْقَاسِمِ ، فَهِيَ « مَا اسْتَقَرَّ فِي قُلُوبِهِمْ مِنْ عَظِيمِ الْمَعْرِفَةِ بِعَظِيمِ قُدْرِهِ وَقَدْرِ ثَوَابِهِ وَعِقَابِهِ : « لِلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ » أَهْلَ الْخَاصَةِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ : الَّذِينَ يَكُونُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ « مَجْلَاهُ هَائِباً رَاهِباً وَرَاجِئاً طَالِباً مُشْتَاقاً وَرِعاً بِأَكْبَارِ حَزِيناً خَاضِعاً مُتَذَلِّلاً : فَلَمَّا ظَهَرَتْ مِنْ هَذِهِ الْأَخْلَاقِ عَرَفَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُمْ بِاللَّهِ أَعْرَفُ وَأَعْلَمُ مِنْ عَوَامِ الْمُسْلِمِينَ » .

فَالْفَرْقُ بَيْنَ الْعَامَةِ وَالْخَاصَةِ فِي الْمَعْرِفَةِ ، هُوَ فَرْقٌ بِالدَّرَجَةِ عِنْدَ الْبَحْنِيدِ ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْإِنْسَانَ قَادِرٌ عَلَى الْارْتِقَاءِ - بِالْإِسْتِرَاءِ - مِنْ هَرَجَةٍ إِلَى أُخْرَى فِي سَلَمِ الْمَعْرِفَةِ . وَدَلِيلُهُ فِي تَحْصِيلِهَا هُوَ الدَّلِيلُ الْوُجُودِيُّ ، الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ ، بَعْدَ أَنْ أَشَاعَتْ تَرْجَمَاتُ « أَرْسُطُو » وَاسْتِخْدَامُ الْكَلَامِيِّينَ لِإِيَّاهُ فِي حُجْجِهِمْ (٢٢) . أَمَّا الطَّرِيقُ إِلَيْهِ فِي زِيَادَةِ عَمَلِ السَّرِّ عَلَى عَمَلِ

---

(٢٢) لِلْمُطَالَعِ عَلَى بَنِيَةِ الدَّلِيلِ وَتَقْدِيمِهِ ، انْظُرْ مِثْلًا : الْغَزَالِي : تَهَافُتُ الْفَلَسَافَةِ • ابْنُ رَشْدٍ : تَهَافُتُ التَّهَافُتِ •

العلائية ، حيث يرى : أن « من عمل لله عملاً فأمره ، فقد أحب أن  
 ينفرد الله عز وجل بعلم ذلك العمل منه ، ومعناه أن يستغنى بعلم الله  
 في عمله عن علم غيره ، وإذا استغنى القلب بعلم الله أخلص العمل فيه  
 ولم يرج على من دونه ، فإذا علم جمل ذكره بصدق قصد العبد إليه  
 وحده ، وسقط عن ذكر من دونه ، أثبت ذلك في أعمال الخالصين  
 الصالحين المؤثرين الله على من سواه ، وجزاه الله بعلمه بصدقه من  
 الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لا يحل عمله » (٣٤) .

ويصل أبو القاسم بهذا الدليل إلى منتهاه ، حين يرى أن المبدأ الأساسي  
 الذي يجب اعتماده لدى الله ، هو الإيمان بضرورة وجود أول :  
 هو واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، ويعرض لهذا الأصل  
 بقوله : « الإيمان هو التصديق والإيقان وحقيقة العلم بما غاب عن  
 الأعيان ، لأن المخبر في بما غاب عنى - إن كان صادقاً ، لا يعارضنى  
 في صدقه ريب ولا شك - أوجب على تصديقه ، إن ثبت في العلم  
 بما أخبر به ، ومن تأكيد حقيقة ذلك أن يكون تصديق الصادق عندى  
 يوجب أن يكون ما أخبرنى به كائى له معين ، وذلك صفة قوة الصديق في  
 التصديق ، وقوة الإيقان الموجب لاسم الإيمان » (٣٥) :

والجنيد - بهذا - يسير على هدى المنطق الصورى ، في ضرورة تصديق  
 القضية إذا كانت غير متناقضة ضمناً ، بما لها من المفهوم ، وهذا ليس  
 برهاناً. إذ أنه يفصل بين « معنى » اللفظ و « وجود » الكائن أو الشيء  
 أو العلاقة - بما يدل إليه ، وهذا هو المذهب « الأسمى » الذى يجعل  
 وجوداً حقيقياً نكل اعم يطلق في اللغة ، وهو يتأني التحليل الذى

(٣٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٠٠ ص ٢٦٤ وتاليتها .

(٣٥) المرجع نفسه ص ٢٦٥ .

يظهر عدم تجاوز بعض المفاهيم إطار التعريف الذهني ، كما في الرياضيات .

كما أن هذا الموقف يتقاضى عن أخطاء الحواس في الإدراك ، وعن أخطاء الفهم الإنساني الشخصي لمجريات الوقائع أو تفسير العلاقات القائمة بين الموجودات ، وكل ذلك يطن في مدى مطابقة ما ينقله الشخص الصانع إلينا من معلومات يظنها صادقة ، ويفترض أنها تمثل « الحقيقة » ، ولا يغفل تصديقه ضرورياً كما قال الخنيد :

يضاف إلى ذلك أن القضية الإيمانية الأولى ، التي يعتمد عليها من استفاد من هذا الدليل ، ليست مدركة بـ « البدئية » كما يزعمون ، بل تعد بمثابة « مسلمة » يفرضها عدم التمسك بمبدأ التسلسل ، وتغيير المقدمات في البرهنة على الحادث والقديم . إذ يرى هؤلاء : أنه لا بد للحادث من محدث ، ويمتنع في ذلك التسلسل إلى ما لا نهاية ، فلا بد من قديم هو سبب الحوادث وموجبه .

أما الاعتراض الذي يقف هنا ، فله وجهان :

الأول : أنهم قسموا الموجودات - بالتعريف - إلى قديم وحادث . ويتلوى في هذه القسمة : اعتراف باستحالة تعدد القديم وكثرته ، والفرصه واحداً :

الثاني : أنهم قبلوا وجود قديم واحد ، لا مجال إلى تفسير كيميه وزمان وجوده ، على نحو عامض لم يقبلوه في إقرار وجود أكثر من قديم .

قد نشأ عن هذه القسمة الشكلية ، ضرورة الأخل بمبدأ : « لكل ما يظهر إلى الوجود علة » ، ثم مبدأ آخر مسلم به يفيد أن : « واجب الوجود ، ظاهر الوجود ، ولكن لا علة له » : ورتبوا على ذلك

جميع قضاياهم ، فقامت على ما قامت هذه القضية عليه من تسليم (٣٦) .  
 أما شأن العناية بالكون والعالم ، ووجود الإنسان في هذه الأرض ،  
 وحال الخليقة السائلة الفائرة بمنن الله وعطاياه . فقد أدلى « الجنييد »  
 فيها برأيه قائلاً : « إن الله لا يخلى الأرض من أوليائه ، ولا يعريها من  
 أحيائه ، ليحفظ بهم من جعلهم سبياً لحفظه ، ويحفظ بهم من جعلهم  
 صيياً لكونه .: وقد رأيت الله تعالى وتقدمت أسماؤه . زين أرضه  
 وفسح سعة ملكه بأوليائه وأوى العلم به ، وجعلهم أبهج لامع سطح  
 نوره ، وعن لقلوب العارفين ظهوره ، وهم أحسن زينة من السماء  
 البهجة بضياء نجومها ، ونور شمسها وقمرها . أولئك أعلام لناهج  
 سبيل هدايته ، ومسالك طرق القاصدين إلى طاعته ، ومنازل نور على  
 مدارج الساعين إلى موافقته ، وهم أبين في منافع الخليقة أثراً ، وأوضح في  
 دفاع المضارعن البرية خيراً من النجوم التي بها في ظلمات البر والبحر  
 يهتدى ، وبآثارها عند ملتبس المسالك يقتدى . لأن دلالات النجوم  
 تكون بها نجاة الأموال والأبدان ، ودلالات العلماء بها تكون سلامة  
 الأديان ، وشتان ما بين من يفوز بسلامة دينه وبين من يفوز بسلامة  
 ديناه وبذنه » (٣٧) :

ويتحقق للصوفي من خلال هذا الموقف أمران اثنان : يتجلى الأول  
 في توكيد فاعلية « الذات » على مستوى تشكيل الواقع الطبيعي والعلاقات  
 الاجتماعية ، حيث يظهر هذا النوع من الأشخاص بمثابة محور أسامي  
 هام ووحيد ، تلوب حوله الموجودات بأنواعها ، وله مركز الثقل  
 في مسيرة « الكون والفساد » التي يمر العالم بها ، على اختلاف الظواهر  
 والتغيرات الفيزيائية الحادثة :

(٣٦) انظر مناقشة ذلك في كتابي : وسائل الاقتناع الغزالي .  
 (٣٧) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٠ .

ويتجلى الأمر الثانى فى تأكيد فاعلية « الذات » الصوفية على صعيد تسويق الموقف الذى تتخذه إزاء المعطيات التراثية السابقة ، إذ يتم بذلك إضافة مساحة من التقديس على سيرتها السلوكية الإجرائية ، وتكتسب بعداً نوعياً خاصاً لا يمكن إضافته لسلوك العوام ، انطلاقاً من منطق المبالغة بين ما يمثل رؤية « الولى » للوجودات والأحوال ، وما يمثل رؤية « العادى » من الناس لذلك ، ويبدو الأول متارة « الثواب والعقاب » ، فى هذا الشأن .

ويجعل الصوفى كل شىء - خلا الله - عديم الشأن فى مسار هذه التجربة ، من حيث فاعليته فى التدرج فى مسالك المعرفة إلى الدرجات العلى ، معتبراً عظم المعرفة بالله ، وامتلاء القلب بذلك ، وانسراح الصدر بالانقطاع إليه ، وصفاء الفؤاد بذكره ، واتصال الفهم به ، أسباب أن تذهب آثاره الشخصية الإنسانية ، وتمحى رسومه ، وتستضىء علومه ، وعند ذلك يبدو « علم الحق » له .

فلذا تساءلنا عن هذه الموضوعية الشكلية ، أجاب صوفينا أن علم الحق يقول : « لو بدت عين من الكرم لألحقت المديثين بالمحسنين ، وبقيت أعمال العالمين فضلاً لهم » (٣٨) . فينتهى الجنيد إلى حيث بدأ ، إذ اعتبر الأصل فى المحاسبة عن كل عمل : رضى الله عن العلاقة الشخصية التى تقوم بينه وبين العبد ، الذى يتدرج فى معرفته ، مالكاً الطريق الذى يتصف بأنه : « توبة تحمل الإصرار ، وخوف يزيل الغرة ، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات ، ومراقبة الله فى خواطر القلوب » . ويظهر - فى هذا السياق - العودة إلى الإلحاح على إزاحة الطاقة النفسية من مجال إلى آخر . بحيث يوظف « الديدنلو » بما يساعد شخصية

---

(٣٨) المرجع نفسه ص ٣٦٧ .

الصوفى على الوصول إلى تأكيد احتماله كل أذى ، من أجل محبوبه ونيل رضاه ، إلى جانب الشعور بالاصطفاء وجلال الخطوة .

وقد تصدى أبو القاسم لوصف طريق التصوف هذه ، وما يلاقيه السالك فيها ، وما يكابد من مقامات ، وما يعانده من مؤثرات ، وما يدفعه من واقعات ، باعتبار الوصول إلى الله مفاوز مهلكة ، ومناهل مطلقة ، لا تسلك إلا بدليل ، ولا تقطع إلا بلبوا من رحيل ، فقال : « اعلم أن بيدك مفازة . . من أوائلها أن يوغل بك في فيج برزخ لا أمد له إلا عالا ، ويدخل بك بالهجوم إدخالا ، وترسل في جويته لرسالا ، ثم تتخل منك لك ، ويتلى منك له ، فمن أنت حينئذ : وماذا يراد بك ؟ . وماذا يراد منك . وأنت حينئذ في محل آمنه ورح ، وأنسه وحشة ، رضىاؤه ظلمة ، ورفاهيته شدة ، وشهادته غيبة ، وحياته ميتة لا يدرك فيه لطالب ، ولا مهمة فيه لسارب ، ولا نجاة فيه لطارب . وأوائل ملاقاته اصطلام ، وفواتحه بدائمه احتكام ، وعواطف عمره احترام ، فان غمرتك غوامره انتسفتك بوادره ، وذهب بك في الارتماس (٢٩) ، وأغرقتك بكثيف الانطماس ، فذهبت سفلا في الانغماس إلى غير مرك نهاية ولا مسترلغاية ، فدن المستنقذ لك مما هنالك ؟ . ومن المستخرج لك في تلك المهالك ؟ . وأنت في فرط الإياس من كل فرج مشوه بك في إغراق بلجة اللجج ! فاحذر ثم احذر ، فكم من متعرض اختطف ، ومتلطف انتسف ، وأتلف بالغسرة نفسه ، وأوقع بالسرعة حتفه ، جعلنا الله وإياك من الناجسين » (٢٩) .

على هذا النحو يخلص الصوفى من أسر مبدأ « عدم التناقض » الذى يحكم المنطق الصورى ، وينجو من كل مسئولية عن نتائج مقدماته ، التى لا تعترف — أصلا — بهذا المبدأ ، بل تساوى بين الأمن

★ ارتمس فى الماء : انغمس فيه حتى غطى وجهه .

(٢٩) الاصطفائي : حلية الأولياء ص ٢٦٠ .

والرُوع ، والأنس والوحشة ، والضياء والظلمة ، والرُفاهية والشدة ،  
والشهادة والغيبة ، والحياة والموت ، وتمنع على الطالب وصول غاية  
انتهاء يشعر بدركها تمام الرضى والاطمئنان ، وتقف دون إمكانية التفاعل  
مع الغاية ، من حيث قابليتها للتأثر ، وتغلق أمام المنسحب من الميدان  
كل باب للنجاة من هذه المكابدة .

ههنا طعوم صوفية لا تقابلها - بل يجب أن لا تقارنها - أى قضايا  
تحصيلية ، نصل إليها عن طريق العقل لأن أول الدخول في الصلة  
الوثنى مع الله يفترض الانقطاع عن كل من هو سواه . ثم يتحول  
ذلك إلى رضوخ تام لأمره ، وتفويض كامل لحكمه وحكمته ، وبلى  
ذلك تركيز العواطف والانتباه إلى آلاء وجوده ومناظر إيجاده ، فإذا  
بالصوفي قد انداح في عالم جديد ، يستزبد من عطايا عمره ونعمه وغوره ،  
يلج ما شامت له العناية ، ويسير ما أعانته الدراية ، ويستنهض من  
نفسه كل قابل لوارد .

فلذا وصل إلى هذه المرحلة ، امتنع على أى إنسان - بما هو كذلك -  
أن يعيده إلى حاله قبل السلوك ، واستحال أن يخرج الصوفي من  
الفناء بالله ، وليس بعد ذلك مطلب أسمى ، وليس وراء هذا قصد ،  
لأن ما حصل إثر هذه الحال يمتنع على بكل وصف ، ويستعصى على  
كل تحديد ، إذ لا يبلغه إلا الذين جاوزوا مراتب الاختطاف والتكلف  
والغرور والتسرّع ، وذلك مبلغ دونه خرق القتاد والخوف .

ويرتب الحنيد علامات سلوكية وصفية ، تفرد الصوفي عن سواه ،  
وتميز بين سالك وآخر في الطريق وتقيم أصل الحكم على المرتبة  
المعرفية التى وصلها ، وتحدد المدى الذى استنار بصفوته في عالم الطلب ،  
والدرجة التى جاوزها من خلال الأسباب ، والمرتبة التى بلغها عبر  
معاندة النفس ، والطيف التى اندرجت فى طوايا تأمله عوالم الآخرة ،

والحدود التي جاوزها إلى دار المقام الآبد .

يقول في موضع وإن لله عبداً صاحبوا الدنيا بآبدانهم ، وفارقوها بعمود إيمانهم ، أشرف بهم علم اليقين على ما هم عليه صائرون ، وفيه مقيمون ، وإليه راجعون ، فهربوا من مطالبة نفوسهم الأماراة بالسوء ، والداعية إلى المهالك ، والمعينة بالأعداء ، وللتبعة للهوى ، والغموسة في البلاء ، والتمكنة بأكتاف الأسواء ، إلى قبول داعي التزليل المحكم الذي لا يحتمل التأويل إذا سمعوه يقول : يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم (٤٠) ، ففرع أجمع فهوهم حلاوة الدعوة لتصفح التمييز ، وتنسموا بروح ما أدته إليهم الفهوم الطاهرة من أدناس خفايا محبة البقاء في دار الغرور ، فأسرعوا إلى حذف الصلاحيات المشغلة لقلوب المراقبين معها ، وهجموا بالنفوس على معاينة الأعمال ، ونجسوا مرارة المكابدة ، وصدقوا الله في معاملته ، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه ، وهانت عليهم المصائب ، وعرفوا قدر ما يطلبون ، واغتنموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح وأماوا شموات النفوس ، وسجنوا همومهم عن التلفت إلى مذكور سوى ولهم ، وحرسوا قلوبهم عن التطلع في مراقي الغفلة ، وأقاموا عليها رقيباً من علم من لا يخفى عليه مثقال ذرة ، فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها ، واستبقت منافسة لأبناء جنسها . نفوس : سامها ولها ، وحفظها بارئها وكلاهما كافيا ، (٤١) .

إن هذه السلوكية التي يرسمها الجنيد ، وما تقوم عليه من تقديم المعاناة النفسية على التأمل العقلي ، تجعل القدر الأوفى لوضع الرغبات والأهواء والميول في حالة من الضغط ، باتجاه منعها من الظهور في لبوس لا يقبله الخط الرئيس ، الذي رسمه المتصوفون ناظماً للحد الفاصل

---

(٤٠) سورة الأنفال : الآية ٢٤ .

(٤١) الأصفهاني حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٥ .



بين السالك في طريق الوصول إلى الله وسواه ، على النحو الذي رأوه  
أكثر الطرق أمناً في تحقيق نتائج تتسق مع « طلب » الخالق نفسه ،  
إذ ركز على انصياع « العبودية » المطلقة في جميع الأحوال ، ابتغاء  
« مرضاة » الباري التي يفترض أن لا مطمع وراءها ، وهي مرهونة  
رغبته وأهوائه هو دون غيره ، ممن لا يقوم هذا المقام .

وقد دعا النص الديني إلى « التفريق » بين عباد « التزاموا »  
بمقتضى الأمر الإلهي ، وعباد زادوا على ذلك « كتمان » العلاقة الحميمة  
مع الأمر ، حيث أشار إلى درجات من النجاح ، كما أشار إلى درجات  
من التصديق ، وجعل « ميزة » لبعض العابدين على بعض ، وأفاد  
لتأكيد ذلك قوله : « منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات » (٤٢)  
وقوله : « هم درجات عند الله ، والله بصير بما يعملون » (٤٣) ،  
وقوله : « ورفع درجات من نشاء » (٤٤) ، وقوله : « وهو  
الذي جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضهم فوق بعض درجات  
ليبلوكم فيما آتاكم » (٤٥) ، وغير ذلك . مما أذكى شحنة الانفعالية  
في الفكر الصوفي ، باتجاه التأكيد على أن السالكين هم أصحاب الدرجات  
العلی ، تاركين لبقية المفكرين الدينيين والجمهور اقتسام ما هو دون  
تلك ، كما ساعد على تكرس القناعة القائلة بأن كل شيء مقسوم  
— سلفاً — من الله ، وأن فعل العبد — في الحقيقة — لا يعدو كونه  
ظاهر اصطفاء الله إياه ، أو لإصراره عنه ، وكل ما هو مخالف لهذا  
الاقتضاء سيلجأ هباء .

فإذا عمدنا لبيان علامات الصوفي ، كما يحدها الحنيد ، ألفيناه

(٤٢) سورة البقرة : الآية ٢٥٣ .

(٤٣) سورة آل عمران : الآية ١٦٣ .

(٤٤) سورة الأنعام : الآية ٨٣ ، وسورة يوسف : الآية ٧٦ .

(٤٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥ .

يقول للمتأمل في أحوالهم ومتاجاهم، - والمتبصر في ما يلقونه، من نوازل حاجاتهم : « إنك إذا نظرت إليهم .. تر أرواحاً (١) تتردد في أجساد قد أذبلتها الخشية، وبذلتها الخدمة، وتسربلها الحياء، وجمعتها القرب، وأسكنها الوقار، وأنطقها الحذار. أنيسها الخلوة، وحديثها الفكرة، وشعارها الذكر. شغلها بالله متصل، وعن غيره منفصل، لا تتلقى قادمة، ولا تشيع ظاعنة. غداؤها الجوع والظما، وراحته التوكل، وكثرة الثقة بالله، ومعولها الاعتماد، ودواؤها الصبر، وقرينها الرضا » (٤٦).

هذا هو نموذج الصوفي الذي جعل أبو القاسم النهاوندى، صورة مثال احتذاء، وحرص على تقديمه في ثوب التواضع والإعراض عن الدنيا، وأمهه في الترغيب بملامح شخصيته، وقد جعل فيه مجموعة من الخصائص، لا تراها ضرورية في سواه من أصحاب التجربة الدينية، ويمتلك ناصية اقتدار على أمور لا تستوى لغير الخاصة، وقد أنشأ في ذلك رسائل، وغب إلى مرديده ورفاق طريقه ما في التصوف من مكاسب، وما يصل إليه السالك من مراتب، وما يحصل بهذا الاختيار من رفعة واشتراك.

جاء في كتاب الحنيد إلى أبي العباس الدينورى (٤٧) قوله : من استخلصه الحق بمفرد ذكره وصافاه يكن (٥) له ولياً متخياً مكرماً مواصلاً، يورثه غرائب الأنبياء، ويزيده في التقريب زلفى، ويثبته في محاضر النجوى، ويصطنعه للخلعة والاصطفاء، ويرفعه إلى الغاية

(٤٦) الاصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٢ .

(٤٧) أورده صاحب الحلية ج ١٠ ص ٢٦٥ .

★ وردت في المطبوع « يكون » .

القصوى ، ويبلغه في الرفعة إلى المنتهى ، ويشرف به من ذروة النرى على موطن الرشد والهدى ، وعلى درجات البررة الأتقياء ، وعلى منازل الصفة والأولياء ، فيكون كله منتظماً ، وعليه بالتمكين محتوراً ، وبأنبائه خبيراً عالماً ، وعليه بالقوة والاستظهار حاكماً ، وبإرشاد الطالبين إليه قائماً ، وعليهم بالفوائد والعوائد والمنافع دائماً ، ولما نصب له الأئمة من الرعاية لديه به لازماً ، وذلك إمام الهداة السفراء العظماء الأجلة الكبراء ، الذين جعلهم للدين عمداً وللأرض أوتاداً ، جعلنا الله وإياك من أرفعهم لديه قدراً ، وأعظمهم في محل عزه أمراً .

هذا الإغراء بأرفع المناصب الدينية ، وأسمى المكاثر بين الخلائق جانب مما دفع الصوفيين إلى تعصيد تبحرهم الفردية ، من خلال الممارسة السلوكية اليومية في القيام بأعباء الحياة ، من منظور اتسم عبر فترة زمنية طويلة بهريق اجتلب لفيه أمن العقليات ، التفت جميعها في المورد العام لهذا المنحى التعبيري عن حال الإيمان والارتباط بما وراء الطبيعة . رغم اختلافاتها الكثيرة في صياغة العلاقة بين الحق والخلق ، وابتعاد بعضها عن بعض بمسافات أفلحت لفئة تسفيه أخرى أو إخراجها من دائرة التصوف نفسه .

فإذا استأنس الحنيسد استواء مريده على الطريق ، محضه النصيح قائلا : « وأوصيك بترك الالتفات إلى كل حال ماضية ، فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عما يأتي من الحالة الكائنة ، وأوصيك بترك الملاحظة للحال الكائنة ، وبترك للنازلة لها بحولان المهمة المنتقى المستقبل من الوقت الوارد بلذكر مورده ونسق ذكر موجوده . فإنك إذا كنت هكذا كنت تذكر من هو أولى ، ولا تفترك رؤية الأشياء ، وأوصيك بتجريد لهم وتضريد الذكر ومحالصة الرب ، بذلك كله . واعمل على تخليص

همك من همك لعمدك ، واطلب الخالص من ذكر الله جل ثناؤه بقليك  
وكن حيث يراك لما يراد لك ، ولا تكن حيث يراد لك لما تريد لنفسك ،  
واعمل على نحو شاهدك من شاهدك ، حتى يكون الشاهد عليك شاهداً لك ، بما  
يخلص من شاهدك :

واعلم أنه إن كنت كذلك له كان لك بكل الكل فيما تحبه منه ، فكن  
مؤثراً له بكل من انبسط له منك ، ومنه بدا لك ، ومنه به يبسط عليك  
ما لا يحيط به عدك ، ولا تبلغ إليه أمانيك وآمالك ، وإذا بليت  
بمعاشرة طائفة من الناس ، فعاشرهم على مقادير أماكهم ، وكن مشرفاً  
عليهم بجميل ما آتاك الله وفضلك به (٤٨) .

هكذا يستقر شغل التهاوندى على محض النصح في الاستمرار بشحن  
النفس ، بتلك النفحة من مشاعر السمو والرفعة والاصطفاء ، وما تشتمل  
عليه من منعكسات سلوكية ، تبيح لصاحبها التفاخر بصحبة الخالق  
والفناء فيه ، بدعوى الانصياع التام لأمره ، مروراً بمالة الراحة  
نتيجة التخلص من الصراعات العديدة ، التي تنشأ عن التفكير في أفعال  
الماضي والثواب والعقاب المترتب عليها ، والأوضاع الحالية وما تؤدي إليه  
للمسئولة الإنسانية تجاه الأعمال الراجعة من تبعات مخلفة ، وما تؤول إليه  
مصائرنا في المستقبل القريب أو البعيد انطلاقاً من صيرورتنا الإنسانية ذاتها :

فجميع ذلك يغلبو أموراً هامشية ، إذا أرمى الصوفي رحاله عند  
التصديق التام بأن الانصراف بالكلية إلى الخالق ، يعني الخلاص الحقيقي  
من كل ما يشوب الحياة الشعورية من عواطف القلق ، وما ينتاب  
الشخصية من أزमत ترافق بغير قليل من الألم الداخلي ، يمكن أن  
تستبدل به نوعاً من التوجه إلى المطلق ، الذي هو كفيلاً بدفعه عنا ،  
فيوصل ذلك إلى البسط بعد القبض ، وينتشي السالك بالمطلوب :

## جدلية الحق والخلق

إذا تركنا جماعة الدعوة إلى الفناء في الله ، وسرنا قدماً في طريق  
نضج التصوف الإسلامي ، استوقفنا شخصية شهيرة في هذا الاتجاه  
الديني ، امتاز صاحبها « بأسلوب مجرد تترى ، وإن تخللته في بعض  
المواضع صور وتشبيهات ملائمة ، إلا أنها نادرة » (١) . وقد ذاع  
مبته وطبقت تعاليمه الآفاق ، وانعطف بالتصوف الإسلامي على نحو  
يسرعى الانتباه .

هذا الرجل هو ، « الحسين بن منصور » الحلاج ، يكنى أبا المغيث  
- وقيل : أبا عبد الله - وكان جده مجوسياً اسمه محمى من أهل بيضاء  
فارس (٢) . عاش الطفل في « واسط » حيث نسى بعض لفته الفارسية ،  
وقرأ القرآن حتى سن الثانية عشرة ، وصار من الحفاظ قسراً على  
« التسترى » مدة ، فتعلم التصوف منه على عجل ، ثم تركه وهو  
في العشرين من عمره قاصداً « البصرة » ، حيث تلقى التصوف من  
« عمرو المكي » : تزوج بأم الحسين بنت أبي يعقوب الأتلع البصري ،  
حتى آخر حياته ، وأولدها ثلاثة بنين وبناتاً واحدة .

(١) عبد الكريم الياقني : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٨٨ .

(٢) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١١٢ .

أقام في البصرة في حى تميم من قبيلة بني مجاشع ، الذين كانوا حلفاء  
للقتلة ، الزيدية ، إلى أنأزها ، والزنج ، وتأثروا بعتائد الشيعة ، الخمسة ،  
التي تعتبر واحدة من الفرق المغالية ، فكان ذلك سبب وصفه بالتزوع  
إلى الثورة والتشيع .

تومم الحلاج منذ وقت مبكر ، أن « التوحيد » لا يكون حقاً ،  
إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه . فأعمل فكره  
في لغة القرآن ، ومبانيه ومعانيه ، وكانت له في ذلك مواقف معروفة ،  
تتضح معنا بعد . وقد عبر عن ذلك بقوله : « حقيقة المحبة قيامك مع  
محبوبك ، بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه » ، وعاش زاهداً يصوم  
رمضان كله ، ويلبس السواد يوم عيد « الفطر » قائلاً : « هذا  
لباس من يرد عليه عمله » (٣) .

ارتحل إلى « مكة » بعد أن لدت الخصومة بين شيخه المكي وصهره  
الأقطع ، خيرة من تزويج الحلاج ، فترافق رحيله مع إخماد فتنة  
الزنج والقضاء عليها ، قال الهرجورى : « دخل الحسين بن منصور  
إلى مكة ، وكان أول دخلته ، فجاس في صحن المسجد سنة لا يبرح  
من موضعه إلا للطهارة أو للطواف ، ولا يبلى بالشمس ولا بانظر ،  
وكان يحمل إليه كل عشة كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة ،  
فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ، ويشرب شربتين من  
الماء . شربة قبل الطعام وشربة بعده ، ثم يضع باقي القرص على رأس  
الكوز فيحمل من عنده » (٤) .

ولا يخفى ما في هذا السلوك - إضافة إلى الجانب الاعتقادي الدينى -  
من تعبير شخصي جامع عن الرغبة في توكيد « الذات » الإنسانية

---

(٣) أبو يوسف القزويني : أخبار الحلاج : نشرة ماسينيون ، رقم ٢٤

(٤) البغدادي : تاريخ بغداد ص ١١٨ .

الفردية ، تجاه « الآخر » الذى يشترك فى العبادة مع الحلاج بالتوجه إلى الله ، ولا قدرة له على القيام بهذا السلوك اليومى ، مما أدى إلى عملية فرز عنقوى لدى العامة ، تم « بتتيجتها » الاعتراف بالاختصاص ، لهذا الصوفى القادم إلى بيت الله :

وقد ترتب على ذلك موقفان أساسيان : يبدو الأول من خلال السمة التى غلبت إحدى مميزات هذا العابد ، عبر رحلته الدينية ، بحيث يمكن اتخاذه مثلاً ، يعرض إليه وجوده إلى جانب بيت محبوه ، الذى يفترض أنه الرمز المادى الذى يشير إلى وجوده الحقيقى القسريب من الشخص .

أما الموقف الثانى فيبدو من خلال التسويغ النظرى المناسب ، الذى يفترض أن يقدمه الحلاج بمثابة الحافز الاحتشائى للقيام بهذا السلوك ، وما يتطلبه هذا من بحث عقلى لتمثل قضية « العلاقة » بين المتناهى واللامتناهى الخالق والمخلوق ، وما يضى على الوجود مسحة النعمة والآية فى وقت واحد :

روى « الكتانى » قالاً : « دخل الحسين بن منصور مكة فى ابتداء أمره ، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته . قال : السوسى : أخذنا منها قملة ، فوزناها ، فإذا فيها نصف دانق ، من كثرة رياضته وشدة مجاهدته » (٥) : وقد كان أتباع الحلاج ومزبلوه « يكتاترون من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ما بين و تركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد ، ومن خورستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان يفسد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبصرة قوم يسمونه الحخير » (٦) : وقد عانى صوفيئنا مشاعر الألم ، تنضج فى نفسه ، آخذة بتلايين

(٥) أورده « البغدادى » فى الموضع المشار إليه .

(٦) البغدادى : المرجع نفسه ص ١١٢ وتاليهما .

اهتمامه بتفسير الوجود الإلهي ، وصياغة مضمون الرابطة التعبدية التي تشمل غاية التوجه إلى الله . وعسَدَ إلى استثمار الطاقة النفسية في الموضوعات المولدة ، التي من شأنها المساعدة في بيان ضالة المخلوق بالنسبة إلى الخالق ، وإظهار أن الحياة الدنيا زائلة لا تستحق مباحجها العابرة كثير عناء ، الأمر الذي يصرف إلى العمل للأخرة - جهد الاستطاعة - باعتباره الفخيرة النافعة والزاد المفيد .

فترتب على هذا المنحى السلوكي القصدي . أن يعد حلاج الأسرار نفسه موجوداً دينياً لا قيمة له ، ولج في إهدال العناية بالجسد ، وحرص على إدخال قدر قليل من الغذاء ، لكف الفاعلية البدنية عن النشاط الحركي ، وكان من نتيجة ذلك ارتباط الانحطاط العضلي بسكينة عقلية انصرفت إلى التركيز على موضوع واحد بعينه ، لا تتركه ، هو الوجود الإلهي ، كما تلقفه الحلاج من النصوص القرآنية وتعاليم أساتذته المتصوفة ، وما صعدته أصوات إتهال الطائفتين بالبيت الحرام ، يحارون إلى الله بدعوى الذل والانكسار والخيبة وانعقاد الرجاء عليه دون سواه .

وترابطت في الذهنية الصوفية هذه ، تلاوين متعددة من الاندياج في تجربة الحب الإلهي والفناء في اللاهائي والإيمان العميق بأن ما يعيش في الإنسان حقيقة - هو الله ، الذي خلقه فسواه فعدله وركبه في صورة شامعا ، على غير اختيار منه أو قصد : للملك كان مكوث الحسين للعمرة - عاماً - في صحن البيت العتيق ، تحت لفح الحر والقر ، يغالي في اضطهاد نفسه برهاناً على تبعيته لله ، في حالة صوم وصمت دائمين ، اقتداء بالعدراء ومريم ، التي فعلت ذلك استعداداً لميلاد كلمة الله فيها ، ولسانه يلهج بالقول : « لو ألقى بما في قلبي ذرة على جبال الأرض للابت » (٧) :

(٧) ماسينيون : المنحى الشخصي لحياة الحلاج ص ٦٦ .



عارك أبو المنيث شوقه المتصاعد إلى اكتشاف الحقيقة بالتأمل ، وأغلق باب طموحه في وجه المناقشات الفلسفية والكلامية ، التي كانت تدور في « التوحيد » وقضاياها ، وأخذت أقواله باعتبارها خلاصة الحكمة ، أو نزيهة عن البحث والتفنيد . وأشار إلى قناعاته من باب وصف « المواجهيد » ، ملتصقاً لها الشيوع ، برغم ظاهر اختلافها مع جانب عريض من معتقدات الجمهور والمتصوفين المخالفين الآخرين . يقول :

مواجهيدٌ حقٍّ أوجد الحقَّ كلها

وإن عجزت عنها فهو الأكبر

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة

تنشي لهيباً بين تلك السرائر

إذا سكن الحقُّ السريرة ضوحت

ثلاثة أحوال لأهل البصائر (٨)

داب المقيت بعد عودته إلى الأهواز ، على وعظ الناس وإشهار آرائه ، فأنار حفيظة الصوفيين الآخرين عليه ، ولا سيما بعد أن نبذ خرقهم ليتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، الذين كان منهم « سنيون » من أصل آرامي وفارسي ، ومسيحيون دخلوا الإسلام بعد أن تخرجوا من المدارس « النسطورية » في دير « قنا » وتقلدوا مناصب « لوزارة » ، ومنهم « معتزلة » ، محصلون ، و « شيعة » من كبار موظفي الخراج ( ابن القرات ، ابن نويخت ) . وقلب ذلك القلوب عليه ، إذ استطاع معارضوه إثارة شغب العامة ضده ، واتهموه بالشبهة والاحتيال بنثر الأغلبية والدراهم على الفقراء والمعجزات الزائفة :

(٨) القزويني : أخبار الحلاج • رقم ٣٨ •

وقد ساعد ذلك في استمرارية الشحن الانفعالي - من جهة ثانية - لدى صوفينا . إذ عضد موقفه الاعتقادي بوجود الأتباع ، الذى يبرهن على نحو واقعى صواب النظرة الحلاجية ، أو شرعيتها على الأقل : وتوافقت عوامل التعزيز الاجتماعى بكثير من الجهود الجماعية لتأكيد الوجود الفاعل لفكر الحلاج واتجاهه ، بغض النظر عن الدوافع والغايات السياسية التى استترت وراءه أحياناً :

فأدت هذه الظروف مجتمعة ، إلى الدخول فى فاعليات شخصية مزدوجة الطابع ، انخست سمة « الممارسة السلبية » أحياناً ، وشكل « الممارسة الإيجابية » أحياناً أخرى ، فقد كان من جملة الإجراءات العملية لدى مفكرنا ، وحياله إلى « خراسان » ييث دعوته فى المدن ، ويرابط فى الثغور ، خلال خمس سنوات من عمره . ثم عاد إلى « الأهواز » التى خلفها طالباً الأمن ، فأقام فى « بغداد » يحيط به المؤيدون :

ولما داخله الحزين إلى أيام مجاورته البيت العتيق ، قصد « مكة » مع أربعمائة من تلاميذه ، ليفرض - بشكل أو بآخر - وجوده القلبي على مخالفيه ، كما فعل النبي يوم « فتح مكة » : فأثار نقمة معارفه الأنداد والأعداء من الصوفيين القدامى ، الذين جردوا حملة ضده يدفعون عن مراكزهم الدينية والسلطوية ، ويهاجدون مواقفه السلوكية والاعتقادية ويدعوا إلى الانحلاص منه واصفبته بممارسة أعمال السحر والاتصال بالجن :

اضطر صوفينا فى زحمة تلك المعارضة إلى استئناف أسفاره ، فتوجه إلى بلاد « الهند » و « التركستان » يقابل الصوفيين ، من أتباع الديانات المحلية غير الإسلامية ، فيهم « المانوية » و « البوذية » ، يحاربهم فى المهادنة ويحاربونه ، وصعد نهر « السند » حتى وصل « كشمير » ثم « ماسين » ، وتعمقت صلاته بالسالكين فى تلك المناطق ، رغم اختلاف المضامين الاعتقادية والأصول الدينية :

وعاد حاجباً إلى البيت العتيق ، للمرة الثالثة حوالى سنة ( ٢٩٠ هـ )  
 لكن إقامته لم تطل ، فعاد إلى بغداد ، وصرح برغبته في أن يموت  
 « كافرأ بشريعة الإسلام » ، وأقام في بيته كعبة مصغرة وكان ،  
 يصلى في الليل عند القبور ، ويلقى في النهار أقواله في الطريق على الناس ،  
 صائحاً : « يا أهل الإسلام ، أغيثوني ، فليس (الله) يتركني ونفسي  
 فأنس بها ، وليس يأخلفني من نفسي فأستريح منها ، وههنا دلال  
 لا أطيعه » (٩) :

لقد استولت فكرة التضحية بالنفس على الخلاج ، إلى درجة المطالبة  
 - جهراً - بتلميز الجسد وقتله . وطغت الغاية النهائية للهطلق على  
 تأمله ، حيث رأى أنه لا يقصيه عنها سوى مادية البدن ، ولا تبلغ بغير  
 الانفلات من هذا الأمر القاهر ، وتحركت ، طاقة التلميز ، إلى أقصاها ،  
 زائخة برغبة جامحة في التخلص مما هو آفي ، طموحاً للوصول إلى ما هو  
 باق ، غير قابل للتأثر أو العلية . حتى أنه صاح في جامع « المنصور »  
 بالناس ، قائلاً : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي ، فاقتلوني . .  
 إقتلوني تؤجروا ، واسترح . . ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من  
 قتل » (١٠) .

وبهذا تنكشف قضية أساسية وهامة ، تآصلت في أعماق التصوف  
 - من حيث هو طريقة في الممارسة الدينية - في غلظت مراحلها ، هي  
 قضية التأثيرات الانفعالية الدينية المتناقضة ، التي يتلقاها السالك في طريق  
 معاناته في تعميق العلاقة بالوجود الحق :

إذ أن هذا يقتضى - من طرف - التخلص من جميع المعيقات

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

(١٠) المرجع نفسه . رقم ٥٠ .

الاجتماعية والإجراءات الشكلية ، التي تغلو لا قيمة لها ، بالقياس  
لكنه وماهية الاتصال بالله ، إذ تنتفي الوسائط والوسائل ، ولا يبقى سوى  
الحق والخلق ، كما أن ذلك يقتضى — من طرف آخر — التمسك بما يقوم  
به المسلمون الآخرون ، من إجراءات شكلية وتقليد جماعى دينى ،  
للتدليل الفعلى على استمرار المسلم فى حظيرة الدين ، فالخروج منها  
يهدر دمه ويقتله .

وينشأ عن هذا النوع من المعطيات بنوعها : صراع بين الإقدام  
والإحجام ، يؤدى بملوك الصوفى إلى التراجع بين : مسابرة جمهور  
المسلمين فى أفعالهم النسكية وعباداتهم العملية ، ومخالفتهم فى ذلك — تبعاً  
لطبيعة المنهج التبعية الذى يأخذ الصوفى به نفسه ، ويؤدى هذا — أيضاً —  
إلى شعور السالك بالقلق تجاه ما يفعله فى الحالتين :

فهو يشعر بعدم الرضى ، تجاه تمسكه بالإشكال المحددة للمناسك  
ومتطلبات العبادة ، المرسومة مسبقاً للجميع دون تمييز ، نتيجة مقابلتها  
بالمبدى الذى يمكنه بلوغه ، إذا استطاع أن يتحلل منها :

وهو يشعر بالفشل ، تجاه سعيه الدائب لتجاوز العلاقة السطحية بين  
الوجود الواجب والوجود الإنسانى ، نظراً لعدم قابليته الطقوس الشائنة  
للوصول إلى حالة خاصة ، تزول معها مشاغل الدنيا قاطبة ، ويتخلص  
للسالك مطلوبه :

لذلك يتحول التصوف إلى « محنة شخصية » تتطلب قدراً عالياً  
من الشجن الانفعالى ، وينتقل الشخص فيه من أقصى طرف إيجابى الى  
أقصى طرف سلبى ، فى محاولته المستمرة لصياغة التعبير عن حقيقة ما يتبعه  
للوصول إلى الإلهى ، والقوز بما هو غاية أخيرة ، حيث انخلاق على  
ضرورة العمل لإدراكها ، وفاضل بين المؤمنين فى هذا السبيل على  
أساسها ، وكلا وعد الحسى ، لكنه قرب بعضهم دون بعض .

يقول أبو المغيث : « أنا بما وجدت من روائح لسيم حبك ، يا الله ، وعواطر قلبك ، أستحضر الراسيات ، وأستخف الأرضين ، والسموات . وبحبك لو بعث منى الجنة بلمحة من وقى ، أو بطريقة من أحر أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك ، لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى : فاعف عن الخلق ، ولا تعف عني ، وارحمهم ولا ترحمني ، فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسألك بحقى » (١١) .

هكذا - أيضاً - تستوى على صوفينا دفقة العزة واللوب والاتحاد بالمطلق . ويرفض الراحة والدعة والهدوء وحياة الجنة الناعمة ، ويشتري بها الحرمان والمجاهدة والتعذيب والتعب والمصانعة ، رافضاً الرحمة من العذاب الذى يدعو البارى أن يخصه به ، كى يحقق التفرد عن بقية الراغبين ، ويقدم برهاناً حقيقياً على طلب ذات الله لذاته ، وفى ذاته ، دون أدنى شغل بما وعد وفيما هدد ، باذلاً دون ذلك حجاب الجسد الذى يمنعه من دوام الكشف ، ويخصمه بلواحق الاستتار والتسائي :

وقد كان حلاج الأسرار : يتجنب انتقاد التسميات المميزة للفرق الإسلامية ، واستخدم مصطلحات الفرق المختلفة دون تمييز . التزاماً بموقفه القائل : « إذا استوى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعبادة عليه ، حتى يقرب العبد مقبلاً عليه » (١٢) ، وإن « دعوى الدائم (بالله) جهل ، تولى الخدمة سقوط الحرمة ، الاحتراز من حربه جنون ، الاغترار بصلحه حماقة » (١٣) .

(١١) المرجع نفسه . رقم ٤٤ .

(١٢) القزويني : أخبار الحلاج ، رقم ٣٦ .

(١٣) المرجع نفسه . رقم ١٤ .

هذه التواعد تجعل التصوف - في نظر الحلاج - السلوك الأمثل لإدراك الوجود على ما هو موجود ، من حيث أنها محمول دون ادعاء العلم بالله ، وتجعل العابد السالك في طريق تخطو منها الموانع ، وترتفع منها الأحكام بمجانفة الحلال والاتصاف بالحرام ، وتتبدى الطريقة ضرورة الاستعداد لمحاربة الله وبلائه ، بغير محاولة لانتقاء ذلك الأوار ، لأن المصالحة وهم يورث الحماسة ، وقل لا يدافعه غرور :

وقد سبق أبو المغيث صوفية المسلمين ، إلى القول بنظرية « النور المحسوس » إذ رأى قدم نور النبي محمد ، وجعله مصدر الخلق جميعاً ، وعنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات الأخرى ، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي ، وفيه كانت صورة الإنسان كاملة ، فهو خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين :

يقول في فصل « طاسن السراج » موضعاً موقفه : « طس سراج من نور الغيب ، بدأ وعاد ، وجاور السراج وصاد ، قمر تجل من بين الأقمار ، برجه في فلك الأسرار ، سماه الحق أمياً لجميع همته ، وحرماً أعظم نعمته . ومكياً لتكياته عند قربه . شرح صدره ، ورفع قلده ، وأوجب أمره ، فأظهر بده ، طلع بده من محامدة اليامة ، وأشرقت شمس من ناحية تهامة ، وأضاء سراج من معدن الكرامة » (١٤) . بعد هذه الإشارة إلى صفات النبي محمد ، ومفاضلة دعوته الصادقة التي انبجست من ناحية تهامة ، ومقابلتها بدعوة « مسيلة » الكاذبة التي انتشرت في اليامة (١٥) ، ينصرف الحلاج إلى بيان فضل نبي الإسلام على سائر الأنبياء ، وفي ذلك تعبير بالغ عن حرصه على إبطال جهود « مسيلة » إلى عبادة « الرحمن » قبل بعثة محمد ، بعد أن طاف في

(١٤) الحلاج : كتاب الطواسين ص ٩ .

(١٥) أنظر تفصيل دعوة « مسيلة » في كتابي : التصوف العربي .

ص ١٠٨ وما بعدها .

الأسواق التي كانت بين دور المعجم والعرب ، يلتقون فيها للتسويق والبيعات ، كأسواق : الأبله ولقة والأنبار والخسيرة ، وكان له أتباع كثيرون ، حتى أن « قريشا حين سمعت : بسم الله الرحمن الرحيم ، قال قائلهم : دق فوك ، إنما تذكر مسيلة رحمن اليامة » (١٦) ، وقد وصل تأثيره في أتباعه حلوداً بالغة (١٧) .

يرى صوفي أن « أنوار النبوة من نوره (محمد) برزت ، وأنوارهم (الأنبياء) من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنوار وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، هدته سبقت الحسم ، ووجوده سبق العلم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » (١٨) .

١ : يلاحظ - هنا - المسمى الذي بلغه الحلّاج في تعظيم نموذج النبوة المسمى ، حتى إنه جعله الله نفسه ، أو جعل الله حالاً فيه ، أو جعله قديماً مع الله . فهو قد جزم بأن وجود محمد قد سبق العلم ، وأن اسمه قد سبق القلم ، الأمر الذي يعنى اعتبار « العلم شيئاً » موجوداً - أى ليس علماً بالتحريف ، وزاد على ذلك قوله فيه : « الحق به ، وبه الحقيقة ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخذ في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة » (١٩) ، ولم يتسن له ذلك كله ، إلا بسبب ضعف اطلاعه على المنطق وصلته بالبراهين المستخدمة في التوحيد ، رغم الاستفادة من قضاياه أحياناً ، كما سيظهر بعد :

(١٦) اليعقوبى : أديان العرب ج ١ ص ١٢٠ . السهيل : الروض  
الأنف ج ٢ ص ٣٤٠ .

(١٧) أنظر : تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٨٢ وقائيتها .

(١٨) الحلّاج : كتاب الطواصين ص ١١ .

(١٩) المصنوع نفسه ص ١٣ وقائيتها .

وإذ تصدى لمباحث « الإيمان » ، رأى أن : « الكفر والإيمان  
يفترقان من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » (٢٠) ، وقد سنل عن  
الطريق إلى الله ، فقال : « الطريق بين اثنين ، وليس مع الله أحد .  
فقال السائل . بين : قال : من لم يقف على إشارتنا لم ترشده  
عبارتنا » (٢١) .

وحدد رأيه في « الوجود الواجب » وما يعرض لنا من مظاهر  
الكون ، قائلا : « يلزم الحدث لأن القديم له . فالذي بالجسم ظهوره  
فالعرض يلزمه ، والذي بالأداة اجتاعه تفواه تمسكه ، والذي يؤلفه  
وقت يفرقه وقت ، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذي يظفر  
به الوعم فالتصوير يرتقى إليه ، ومن آواه محل أسركه أين ، ومن كان  
له جنس طالبه كيف » .

بعد هذه الهكاكة « الكلامية » التي تعتمد مكتسبات المنطق العنصرية ،  
وتجري في تيار البراهين الشائعة لدى جمهرة من الفرق الإسلامية في  
التوحيد ، ينتقل العلاج من تحديد الوجود الواجب بطريقة النفي . إلى  
تحديده بوصف الإثبات ، فيرى : « أن الله سبحانه لا يظله فوق  
ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند . ولا يأخذه خلف  
ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ولم يتفه بعد ، ولم يجمعه كل ولم يوجد  
كان ولم يفقده ليس ، وصمه : لا صمة له ، وفعله : لا حلة له ، وكونه :  
لا أمد له . تنزهه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله  
علاج ، باينهم مقدمه كما باينوه بخنوتهم . إن قلت : متى فقد سبق  
الوقت كونه ، وإن قلت : هو ، فالولو والماء من خلقه ، وإن  
قلت : أين ؟ فقد تقدم المكان وجوده ، فالخروف آياته ، ووجوده

(٢٠) القزويني : أخيار العلاج ص ٥٣ .

(٢١) ديوان العلاج ص ٨٩ .



إثباته ، ومعرفته توحيدية ، وتوحيدية تميزه من خلقه . ما تصور في الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ؟ أو يعود إليه ما هو أنشأه ؟ . لا تماقه العيون ، ولا تقابله الظنون : قربه كرامته ، وبعده إهائته . علوه من غير توقل ، وبجيبته من غير تنقل ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، القريب البعيد الذى ليس كمثل شئ وهو السميع البصير (٢٢) .

هذا الموقف في تحديد « الماهية الإلهية » يشير إلى موافقة الاتجاه العام ، في رسم التصور العقلى للوجود الإلهى ، حيث كانت تجرى مصالحة بين الآيات القرآنية في وصف الله وأفعاله ، ومعطيات منطق أرسطو ، إذ بنى عن « الذات الإلهية » وقوعها تحت أى من المقولات العشر ، ثم إثبات وحدانيتها ، من حيث أنها « جوهر » قائم بذاته في ذاته ولذاته ، لا يجوز أن يكون متقوماً بغيره أو حالاً فيه أو معتمداً عليه أو محتاجاً إليه أو مرتبطاً به - إلى آخر هذه القضايا الشكلية .

وهذا جانب مما جعل بعض الدارسين يحكمون - في تقويم الخلاجية - كما حكم « ابن سريج » إذ سأله « الواسطى » عن صوفينا ، على النحو الذى في إفادته هذه : « قلت لابن سريج : ما تقول في الخلاج ؟ ، قال : أما أنا فأراه حافظاً للقرآن ، عالماً به ، ماهراً في الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن » (٢٣) ، وقد اعتبرت قضية المناقشة في تفصيلات مذهبه خارج مهمة الناس :

لكن تجاوز ذلك التحديد ، الذى يتكئ على المقولات العشر الأرسطية ، هو ما أعطى الخلاج صورته الخاصة المميزة ، في إطار

---

(٢٢) القشيري : رسالة في علم التصوف - المقدمة ، وهي غير

مرقومة .

(٢٣) القزويني : أخبار الخلاج ص ١٠٦ وتاليتها .

الفكر الدينى : فقد ذهب صوفينا فى « طاسين الأول » إلى أن نعمة « موجودين اثنين قدر لهما أن يشهدا ماهية الله الواحد » محجوبة عن العقول لا تبلغها ، هما : « إبليس » إمام الملائكة فى السماء ، و « محمد » إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير : الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة : بيد أنهما - وهما يسيل إعلان هذه الرسالة - قد توفقا فى « تنصف الطريق : فإن حرصهما النلح وتعقبقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسطة » وإعلانها الشهادة ، لم يكفيا لبيان أن من الواجب : تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحد (٢٤) .

مكلا يبدو الخيال الصوفى الحر ، لدى تناوله تسويق مواقفه الخاصة : جريئاً فى التعامل التشكيلى مع الكون وما فيه من موجودات ، حتى لو كانت خاتم الأنبياء ، أو حامل الوحي من الملائكة ، أو الله نفسه : إذ يدخل العلاج شخصيته لإصلاح هذا الوضع ، بالتنبيه إليه ، ثم تجاوزه بأكامه ، فيصل بتروعه النفسى إلى المنتهى ، ويتخلص من الشحن الانفعالى المؤلم . ويصل إلى شاطئ الوطئ والشعور بالارتباط مع واجب الوجود . من خلال الاتحاد الكامل بإرادة الله :

ويتابع صوفينا موقفه . حيث يرى أنه فى « المهد » لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم ، وهو الصخرة الأولى - حينئذ - للحاكم يوم الحساب : يقول العلاج : « لما قيل لإبليس : اسجد لآدم ، خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى إلالك حتى أسجد له ؟ : إن كنت أمرتني ، فقد نبهتني :

---

(٢٤) لخص ذلك « ماسينيون » فى بحثه : المنحنى الشخصى لحياة العلاج ص ٧٢ .

قال : فلن أعذبك عذاب الأبد ، فقال : أولست تراني في عذابك  
نى ؟ قال : بلى ، فقال : فرؤيتك نى تحملنى على رؤية العذاب ،  
افعل بى ما شئت (٢٥) .

بذلك يبدو أن إبليس كان أكثر انسجاماً مع وضعية ، الذات الإلهية ،  
من مجرد إشارة النص الدينى إلى تفضيل آدم على الملائكة وجعله خليفة  
فى الأرض ، لأنه كما حمل الأمانة ، فقد حمل العداوة ، وحمل آلام  
الابتعاد عن الله ، وكأنما اختارها - على نحو خفى . هذه الرؤيا الكامنة  
فى الموقف الحلأى تشكل عصب فكرته فى « المحبة » ، حيث يجرى  
اختيار تفضيل ، بين النار - العذاب مع رؤية المحبوب ، والجنة - اللذة  
مع الحرمان من المحبوب . النتيجة التى أثبتتها الصوفى هى ما يقتضيه  
جوهر علاقة الحب ، الذى لا غاية له إلا المحبوب ذاته .

وقد فاضل الحلأى بين موقفى « إبليس » و « موسى » الذى تطالع  
إلى رؤية الله ، فرأى أن موقف إبليس فى رفض السجود أقوم ، وهو  
أشبه ما يكون بموقف محمد ، وكل ما هنالك من فرق بينهما : أن  
محمد لم يرجع إلى حوله بعد توقفه ، فقال : بك أصول وبك أجول ،  
بينما رجع إبليس إلى حوله فقال : أنا خير منه . لذا رأى الحلأى  
أن « فرعون » و « إبليس » مثالان رائعان « للفتنة والثبات على  
الدعوة » ، رغم ما لحقهما من لعن ، واتخذهما قلة فى الثبات على  
دعواه « أنا الحق » ، قائلا : « فصاحى وأستاذى إبليس وفرعون :  
فإبليس هدد بالنار ، وما رجع عن دعواه . وفرعون أفرق فى اليم ،  
وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبته » (٢٦) .

أما « محمد » فتوقف فى « المصراع » عند أعتاب الحريق الإلهى ،

---

(٢٥) الحلأى : كتاب الطواصين ص ١١ - ٩٥ -

(٢٦) المصدر نفسه ص ٥١ .

دون أن يجرؤ على أن « يصير » نار موسى الكبرى ، وكان عليه - كما يقول الحلاج - أن يتقدم للدخول في نار الإرادة الإلهية ، حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن تفتى نفسه في موضوع - الله .

لزم أعداء محمد « الحج » وأقام شعائره ، لكن لم يتم الإسلام ، وكان عليه لإتمام أن : يردو القبلة إلى القدس ، ويدخل « الحج » في « العمرة » وإذا كان محمد قد وجد ، وترك الوحدة الإلهية محجوبة ، مشوكة ، ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا موقة إلى يوم آت ، تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي ، متجامرة على الدخول في نزاع مع الرحمن . حتى تظفر - أخيراً - بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل الانسانية ، وقد غفرت لها خطاياها .

إن موقف صوفينا الصدامي ، المستند إلى « الديدندو » ، يصل إلى نهايته الأخيرة ، حينما يقرر الدخول مع الله في « نزاع » يؤكد وجود الذات ، « وفاعليتها » سواء كان الإلهي أو الإنساني هو الذي سيفوز في النهاية ، لأن ذلك سيتخذ صيغة الوحدة الكاملة ، من خلال توحيد الإنسان بالإرادة الإلهية ، وهكذا يبنو طريق الآلام مرجحاً عند أبي المتيقن ، بغية الوصول إلى الخلود والسعادة الأبدية ، حيث اللذة الدائمة والأمن بالطلب .

وقد ذهب الحسين إلى الحكم بأن إبليس - في توقفه المذكور - قد أثار خطايا الناس ، ومحمد - بتوقفه ذلك - قد أخرساعة الحساب . وكانت رسالته أن يعلنها ، ومع هذا ، فإن إبليس - ببعته التي لا خلاص منها - يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ، ومحمد - بتأخيره الموقف - إنما يحسب حساب زمان

تكوين الأولياء ، الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحسد الذى وقف عنده ويتقدموه .

ويبدو - فى النتيجة - أن الحلاج ومن رضى عنه من أتباع أولياء مؤهلين ، انطلاقاً من التذير المتقدم ، لتجاوز النبي محمد الذى أتى برسالة الإسلام ، وفعل ما توقف عن فعله ، ولا سيما تحويل القبة من مكة وإدخال الحج فى العدة . ويتحقق أن الصوفى الحلاج أعلى مرتبة من خاتم الأنبياء ، يكمل الرسالة التى لم تنته ، رغم تضريحه . « اليوم أكملت لكم دينكم » (٢٧) .

لذلك يبدى رأيه فى النبي محمد وفى رئيس الملائكة إبليس ، قائلاً بأن كليهما : بمثابة صورة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذى تخلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقلدة ، التى تدخلها فى الواحد الأحد ، بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة للطبيعة .

إن الشيطان قد أبى - فى بدء العالم - أن يتحد بالامر الإلهى ، الذى دعاه إلى السجود لصورة الإنسان السابقة - آدم ، وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التى لا مشاركة فيها . حبها - كما هى - حياً يقوم على التأمل الصامت ، المقهور المقصور عليها ، كما هى فى ذاتها ، عنيداً فى الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعة الملائكة ، دون أن يمرؤ على الامتثال للبشرى الجديده . الفيض البسيط للتواضع الإلهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة ، لذلك قال الحلاج :

جُحودى فيك نقليس

وعقلي فيك تهويس

---

(٢٧) سورة المائدة : الآية ٣ .

وما آدم إلا ك . . .

وَمَنْ فِي الْبَيْتِ إِبْرَاهِيمُ

معتبراً أن في الفصل بين الله والخلق ، الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولاً لقيام التناقض في الله . والشيطان الذي بشر الملائكة بالشرعية ، سيشر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية ، قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية في الموجود ، ويغض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمنضل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق ، غير مكترث لشيء أبداً ، حتى إنه ليقول : إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته ( ٢٨ ) .

هذه الآراء والمواقف والأقوال أثارت السخط على الحسين بن منصور ، وطولب بقتله ، ولا سيما بعد أن أوشك على تحريك الثورة للإصلاح الشامل ، بما كان له من اتصالات سياسية وجولات ومراسلات ، مع الأمراء والوزراء وولاة الأمصار والأشراف الهاشميين ومستوى المناصب الأخرى ، إضافة إلى تأثيره في سواد الناس . فهرب إلى مسقط رأسه ، واختفى في بلدة « سوس » في الأهواز . بعد فشل ثورة أصدقائه ( سنة ٢٩٦ هـ - ٩٠٨ م ) ، الذين أقاموا خلافة « حنبلية برهارية » استمرت يوماً واحداً ، بخلافة « ابن المعتز » . ثم أعيدت الخلافة لغلام صغير ، هو « المقتدر » مع وزير « شيعي » ماهر ، هو « ابن الفرات » .

وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة ، قبض على الحلّاج ، واقتيد إلى بغداد . فاستمر نضاله فيها تسع سنوات ، بعد أن عطل الوزير « ابن عيسى القتائي » الذي كان ميالا له ، النظر في قضيته ، واكتفى

---

( ٢٨ ) أنظر : ماسينيون : المنحني الشخصي لحياة الحلّاج . \*

بصلبه ثلاثة أيام ، وحبس في دار السلطان . وسمح له بوعظ المسجونين .  
وقد كتب خلال هذه المرحلة مؤلفاته الأخيرة ، منها . « طاسين الأزل »  
« والانباس في صحة الدعاوى بعكس المعاني » ، فظهر جهده واضحاً  
جلياً إلى توحيد العبادة روحاً ومبنى ، دون تمييز بين الأديان ،  
والمعتقدات .

أعيد النظر في قضية صوفينا الثائر ، ونظق القاضي المالكي « أبو عمر  
الحماذى » عليه بالحكم قاتلاً : « يا حلال الدم ، فسلم في ( ٢٣ ) ذى  
القعدة سنة ٣١١ هـ ) لرئيس الشرطة « ابن عبد الصمد » بعد أن اتخذت  
الاحتياطات المشددة لمنع اندلاع الثورة الشعبية . وفي اليوم التالى ، جرى  
به أمام جمع غفير ، في باب خراسان ، وضرب ألف سوط ، وقطعت  
يداه ورجلاه ، وصلب حياً . ولم يجهز عليه ، وفي اليوم التالى ، جز  
رأسه ، وصب الزيت على جذعه ، وأحرق بالنار ، وألقي رماده من  
أعلى المئذنة في نهرجلة في ( ٢٦ شباط سنة ٩٢٢ م ) .

قال إبراهيم بن فاتك « لما أوتى بالحسين بن منصور الحلاج ليصلب ،  
رأى الخشبة والمسامير ، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه ، ثم التفت  
إلى القوم ، فرأى الشبل فيما بينهم ، فقال له : يا أبا بكر ، هل معك  
سجادة ؟ . قال بلى يا شيخ . قال : أفرشها لى ، ففرشها ، فصلى  
الحسين عليها ركعتين ، وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب  
وقوله تعالى : ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع . : إلى قوله ،  
وأولئك هم المهتدون ( ٢٩ ) ، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب ، وقوله تعالى :  
« كل نفس ذائقة الموت ... إلى قوله : وما الحياة الدنيا إلا متاع  
الفرور » ( ٣٠ ) . فلما سلم عنها ، ذكر أشياء لم أحفظها ، وكان مما حفظته :

---

( ٢٩ ) سورة البقرة : الآية ١٥٥ .

( ٣٠ ) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

اللهم بحق قدمك على حدثي وحق حدثي تحت ملابس قدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي ، حيث غيت أغيارى عما كشفت لي من مطالع وجهك ، وحرمت غيري ما أبحت لي من النظر إلى مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك الذين قد اجتمعوا لقتلي توسياً لدينك وتقرباً إليك ، فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا : ولو سرت عنى ما سرت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد .

ثم سكت وناجى سرّاً ، فتقدم أبو الحارث - السيف فلطمه لطمه ، هشم أنفه وسال الدم من شبيهه ، فصاح الشبل ومزق ثوبه ، وغشى على ابن الحسين الواسطي وعلى جماعة من الفقراء المشهورين ، وكادت الفتنة تهبج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا (٢١) .

هكذا كانت نهاية المقيت ، الذى اشتهر عنه قوله : « يمكنى أن أتكلم بمثل هذا القرآن » (٢٢) ، وردد في حالات كثيرة أبيات ، قال فيها :

الحب ما دام مكثوم على خطر

وغاية الأمن أن تلنو من الحنر

وأطيب الحب ما نمّ الحليث بؤ

كالنار لم تؤث نفعاً في الحجر

أ أرجو لنفسى بؤاً من محبتكم ؟

إذا تبرا من سمعي ومن بصرى (٢٣)

(٢١) نقله : نيكلسون : التصوف ( تراث الاسلام ) ص ٣١٧ .

ماسنيون : أربعة نصوص للحلاج ص ٥١ .

(٢٢) ديوان الحلاج ص ٢٨٠ . البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢١ .

(٢٣) ديوان الحلاج . المقطوعة ٢٤ .



لقد عمد الحلاج خلال مسيرته الصوفية الجاهدة ، أن ينفى « الوعى » الإنسانى عن مناقشة « القيمة المثلثى - الله » ، من حيث وجوده وصفاته وأسمائه ، فرأى أن « التوحيد » خارج عن الكلمة ومن زعم أنه يوحد الله فقد أشرك ، فأفاد قائلا : « الحق تعالى عن الإين والمكان ، وتفرد عن الوقت والزمان ، وتزه عن القلب والحنان ، واحتجب عن الكشف والبيان ، وتقدس عن إدراك العيون ، وعما تحيط به أوهام الظنون . تفرد عن الخلق بالقدم ، كما تفردوا عنه بالحدث ، فمن كان هذا صفته كيف يطلب السبيل إليه » (٢٤) :

ويبدو أن حرصه ، الذى دفع به توظيف « الديدنلو » فى طلب الموت على أيدي المسلمين ، قد ترك على النحو المتقدم اعتبار « الغائبة » فكرة إنسانية ، تخلع على الموجودات جميعاً بنسب متفاوتة . إذ أثبتنا الله ونفاهما عن كل ما عداه ، فإذا به يضطر إلى أحد خيارين : أن يدخل الله فى الوجود كله ، فيوحد بينهما بالحلول . أو أن يستثنى الوجود الإنسانى ، بما فيه من ميول وعواطف وأهواء ومنازع ودوافع وحوافز ، فيحيله إلى آلية تخلو من أى عنصر قيسى .

ويؤدى الاحتمال الثانى إلى اختفاء « القيمة » تماماً ، واختفاء « الله » الذى هو النموذج الأمثل لها . لذا فإن الاحتمال الأول - الذى انطبق على دعوة الحلاج - أدى إلى النتيجة المنهية الصارمة عنده . فى قوله : « الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه . فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه ، وإلا فما بلى والتوحيد ؟ » (٢٥) .

وهذا ما جعله يقول : « إن الأسماء التسعة والتسمين ، أسماء الله

• (٢٤) القزوينى : إخبار الحلاج ص ٨٠ وتاليتها .

• (٢٥) المرجع نفسه ص ٩٣ .

الحسنى) تصوير أوصافاً للعبد السالك ، وهو بعد فى السلوك غير واصل (٣٦) .

وبعيداً عن الجانب المذهبي لهذا التصريح الحلاجي، رأى بعض الدارسين أن المقولة السالفة تنبع عن كون « الصوفى يكون مع الله بحكم ما وجب، ولا يكون على سره أثر من الأكوان، ويكون وجداني الذات ، لم يشهده الحق غيره ، فهو أعمى عن الكون، ويكون له مع الحق نسب يحمل به الواردات ، ولا يذكر برؤية الكون غير الحق » (٣٧). وهذا مما يعيدنا إلى قضية « الموقف الضمنى » فى كل سلوك صوفى (٣٨)، إضافة إلى الإشارة بأن ذلك موقف « شخصى » متعاطف مع حكم قبحى لا يتمتع بصفة الإلزام .

وقد كانت للحلاج وقفات تفسيرية خاصة ، نبتت عن مذهب ذلك ، تجاه القرآن الذى لم ير فيه إعجازاً له ، نقل « البقل » جانباً منها (٣٩) ، كقوله : فى الآية : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤٠) ، إذ قال : إن العبد مبتلى بالأمر والنهى ، والله فى قلبه إصرار مخاطر دائماً ، فكلما خطر له خاطر عرضه على الكتاب فهو طاعة الله ، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على السنة ، وهى طاعة الرسول ﷺ ، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على سير السلف والصالحين وهى طاعة لأولى الأمر . ويقول فى آية : « وصوركم فأحسن صوركم » (٤١) : أحسن .

---

(٣٦) نقله : طه عبد الباقي سرور : الحلاج : شهيد التصوف

الاسلامى ص ٦٥ .

(٣٧) الموضع نفسه .

(٣٨) انظر : كتابى : غارودى وسراب البحر الصوفى ص ١٠٧ ومابعدها

(٣٩) انظر : روزبهان البقل عرائس البيان .

(٤٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٤١) سورة غافر : الآية ٦٤ .

الصور صورة أعتقت من ذل « كن » ، وتولى الحق تصويرها بيده ، ونفخ فيها من روحه ، وألبسها شواهد البعث ، وجلاها بالتعليم ، وأسجد لها الملائكة المقربين ، وأسكنها في مجاورته ، وزين باطنها بالمعرفة وظاهرها بفنون الخدمة ، وخلق آدم على صورته - التي هو عليها - فأحسن صورته .

وقال في تفسير الآية : « ألسن بربكم ؟ » ، قالوا : بلى « (٤٢) » لا يعلم أحد من الملائكة المقربين لماذا أظهر الحق الخلق ، وكيف الابتداء والانهاء ، إذ الألسن ما نطقت ، والأعين ما أبصرت ، والأذن ما سمعت . كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب وإليه آيب . في قوله : ألسن بربكم ؟ . فهو المخاطب والمحيب . قالوا : بلى ، القائل عنكم سواكم ، والمحيب عنكم غيركم ، فسقطتم أنتم ، أو بقی من لا يزال كما لم يزل . »

وقد أشار « ماسينيون » إلى أن الحلّاج رأى إمكانية « الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما في ذلك الحج » (٤٣) . والسبب في هذا - عند بعض الدارسين - أن صوفينا « لم يستكمل تربيته الصوفية على أبلى المشايخ (٤) الكبار ، لقد انفصم ما بينه وبينهم مبكراً ، فخلق منفرداً في القسم العالية ، واصطلى وحده التجربة الصوفية كاملة ، وألزم نفسه ألواناً من المياهدة والرياضة ، تعتمد فيها القسوة والصرامة . ومن هنا جاءت تلك البروق الشاطحة ، وتلك الحرارة الدافقة ، التي امتزجت بتعبيرات الحلّاج ، وطبعت مواجيده وألحانه . بل من هنا

(٤٢) سورة الأعراب : الآية ١٧٢ •

(٤٣) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ج ٨ ص ١٨ •

★ كذا وردت •

جاءت تلك الصلة الكبرى بين الحلاج وربه ، تلك الصلة العالية الصوت في حياته ، الصلة التي تجعلنا ونحن نقرأ للحلاج نحس برجل يعيش أنفاسه مع مولاه ، فهو أنيسه وجليسه ، وحييه ومرييه (٤٤) .

ويطل هذا الزعم التأويل أن صوفيين آخرين ، كانوا على درجة من المراقبة في التلمذة على شيوخ الصوفية ، وتمتعوا بقلر وافر من الاطلاع ، قد تابعوا المقيت في مسيرته الصوفية . كما أن التصوف لم يطلع علينا بتلاميذ - بالمعنى الدقيق - يقلدون شيوخهم ، لأنه تجربة « فردية » تعني - في الدرجة الأولى - بالمجاهدة النفسية الشخصية وقمع الشهوات الخاصة ، للوصول إلى جو ذى صيغة فردية للعلاقة بين السالك والخالق . ونشير إلى أن أكثر النتائج الحلاجية قد نشأت بسبب دفع صاحبها بعض القضايا المتداولة بين الصوفيين ، إلى نهايتها الاعتقادية ، فوصل إلى ما وصل إليه لأنه كان متضمناً - أصلاً - في المعتقد الديني وطريقة تناول الصوفى ، التي تطمح إلى إزالة العوائق في طريق الوصول إلى حقيقة الحقائق .

لقد رأى الحلاج أن « إسقاط الوسائط » بين الله والناس بسلوك ديني لازم للمتقين ، وهب إلى أن رسوم الشريعة وفرائضها أمور ظاهرية يمكن الاستعاضة عنها ، وأن قوله : « لا إله إلا الله » ليست إلا « كلمة شغل بها العامة ، لئلا يحتلطوا بأهل التوحيد » ، وليست الصلاة إلا مرضاة لله ، و « من ظن أنه يرضيه بالخلمة ، فقد جعل لرضاه ثمناً » . فإن المرء قائم على « بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد . فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة ، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق . فإذا ترادفت عليه اللوائح ، وتتابعت عليه الطوالع ، صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوساً ، فبقى

بلا عين ولا أثر . إن استعمل الشريعة استعمالها رسماً ، وإن نطق  
بالتوحيد نطق غلبة وقهراً ، (٤٥) :

إن هذا النظر الحلالي يعنى - فيما يعنيه - إقرار القضية الدينية  
الهامة التي ترى استحالة وجود أى « قيمة منفصلة » عن التقدير  
الإنساني الشخصي ، وعدم وجود أى « خير منفصل » عن تفضيلنا  
وجوده على جلمه أو نقيضه ، فجوهر السامى وأساسه - على هذا  
النحو - يكمنان في التقدير والمفاضلة . وحسب تعبير « استينورا »  
المفكر الصوفي الغربي : « نحن لا نرغب في الشيء لأنه خير ، ولكن  
يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه » (٤٦) .

هكذا يبدو أن « القيم » تنبع من الاستجابة للوافع الحيوية ،  
كما تنبع من الجزء الواعي في الفكر الإنساني ، إضافة الى صدورها  
عن محاكاتها العقلية . وبين هذه المصادر تختلف أنواع القيم ، ويختلط  
بعضها مع بعض ، بما يكنى الصوفيين - والحلاج واحد منهم - لادعاء  
طبيعة واحدة لأسباب الأحكام القيمية التي نصبرها :

فقد حكم أبو الميثاق أن : « الأديان كلها لله عز وجل ، شغل  
بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم ، بل اختياراً عليهم : فمن لام أحداً  
ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه . واعلم ان اليهودية  
والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان ، هي ألقاب مختلفة وأسماء  
متغايرة ، والمقصود فيها لا يتغير ولا يختلف » (٤٧) : والشق الأول  
لأمن هذا التصريح - الذي لا يتعلق بفحوى الأديان - يؤدي إلى اعتبار

---

(٤٥) القزويني : أخبار الحلاج ص ٧٣ .

(٤٦) أنظر : يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة . بروتاند رسل :  
تاريخ الفلسفة الغربية .

(٤٧) القزويني : أخبار الحلاج ص ٧٠ .

أن الآيات القرآنية ، التي جعلت الإسلام ناسخ ما سبقه من ديانات ، ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » (٤٨) ، وأن الدين عند الله الإسلام » (٤٩) نوعاً من اللغو ( ١ ) ، وتبدو الدعوة الحميدية والراشدية ، وما بعدها من فتوح تجاوزا غير مشروع لدى صوفيتنا .

وهذا اتجاه تردد كثيراً من خلال الممارسات الصوفية العديدة ، ولم نعدم صداه الذي أصبح صوتاً قوياً في العصر الحديث ، يدعو إلى « الحوار » بين الأديان جميعاً ، دون تفریق بين ماهو « منزل » وما هو « وضعي » ، مساوياً بين رسالات الإسلام والمسيحية واليهودية والتاوية والبوذية والمناوية والزرغانية والزرادشتية ، وغير ذلك من عقائد قديمة أو أديان مستمدة من وثنيات عاشت على هامش ديانات بسيطة في مجتمعات غابرة (٥٠) .

أما « شهاب الدين يحيى بن حبش » مولود « مبرورد » سنة ( ٨٥٥٠ - ١٥٥٠ م ) ، فقد قصد « المراغة » لتلقي التصوف ، ثم رحل إلى « أصفهان » . وبدأ - بعد ذلك - حياة تنقل وأسفار ، مهتماً بغشتيان جماعات الصوفية ، محباً الوحدة ، يتفرغ فيها للتأمل ، وقد روى صاحب العيون أنه : « كان أوحده أهل زمانه في العلوم الحكومية ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد الفطرة ، صحيح العبارة ، وكان علمه أكثر من عقله لئلك فهو لم يناظر أحداً إلا يزه ، ولم يباحث محصلاً الا أربى عليه » (٥١) .

(٤٨) سورة آل عمران : الآية ٨٥ .

(٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

(٥٠) أنظر : « ولیم سلیمان : الحوار بين الأديان » كتابي : فلسفة

الوحدة المطلقة ، غارودي وسراب الحل الصوفي .

روجيه غارودي : نداء الى الأحياء .

(٥١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٦٤١

قصد ديار « بكر » للإقامة ، ونزل بلاد الروم والشام ، وامتحضره الملك « الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي » في حلب (\*) ، مع أكابر المدرسين والفقهاء والمتكلمين ، ليسمع ما يجري بينهم من المباحث والكلام : فتكلم « السهروردي » بكلام بان له فضل عظيم وعلم باهر ، فحسن موقعه عند الملك الظاهر ، وقربه ، وصار مكيناً عنده : مختصاً به . فازداد تشجيع أولئك عليه ، وعملوا محاضرة بكفره وسيروها إلى دمشق ، إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا : إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر ، وكذلك إن أطلق ، فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد » (٥٢) .

تتلذذ « السهروردي » - في البداية - على « مجد الدين الجلي » ، وطلب « من عنده حبرا عن العلوم الشريفة » . فأعياه فشل حاش منه « ثلاثين سنة في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم » . فأبدى احتقاره لمظاهر السلطان والأمور الدنيوية ، يلبس الثياب المهلهلة أحياناً ، والأثواب الواسعة الطويلة والعمامة الزاهية الألوان في حالات .

روى : محمد بن ربيعة « قائلا عن صحبته السهروردي : « كنت ولياه نتمشى في جامع ميافارقين ، وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء . وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفي رجله زربول ، ورائي صديق لي ، فأتى إلى جانبي ، وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الغربندا ؟ . فقلت له اسكت ان هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاطف قولي وتعجب ، ومضى » (٥٣) .

فهذا النمط من السلوك الزهدي في اللباس وغيره ، كرمه الاتجاه الصوفي العام ، في الوصول إلى مدارك المعرفة الإلهية ، عبر إشغال

★ كان نزوله حلب سنة ( ٥٧٩ هـ ) ملتحقاً بالمدرسة «الحلانية» ،

(٥١) ابن أبي أصيبعة : المرجع المذكور ص ٦٤٢ .

(٥٣) أنظر : عيون الأنباء ج ٢ ص ٢١٩ .

العناية بالبدن والمظهر ، وما ينطوى عليه ذلك من استثمار « الديندلو » ،  
 في مواقف وأفعال . يمتحن فيها الشعور باختالفة - وما يرتبط بذلك  
 من علو وخصوصية - لدى الشخص الصوفي ، وهذا مما كان في جملة  
 الأسباب الهامة التي دفعت بهذا النفر من السالكين الدينيين إلى تجريد  
 همهم ، باتجاه إختيار الرياضيات البدنية الصعبة والإعراض عن  
 الاشتغال بلذائد الطعام والشراب ، منصرفين إلى ما أعربوا عنه من سعى  
 قيمى لإدراك « واجب الوجود » الذى يمنع الاشتغال به كل اشتغال  
 ممكن بسواه ، رغم اختلاف آفاقهم المعرفية وتطلعاتهم المذهبية ،  
 وما وصلوا إليه من مفارقات .

قال ابن العماد : كان السهروردى أحد أذكى بني آدم ، وكان  
 رأساً في معرفة علوم الأوائل ، بارحاً في علم الكلام ، مناظراً محجاجاً ،  
 مترهداً زهد مزدكة وفراغ . مزدرياً العلماء ومستهزئاً ، رقيق الدين ،  
 وكان يريد أن يملك الأرض (٥٤) .

وأفاد « ابن خلكان » : أن « السهروردى شافى المذهب ،  
 إلا أنه منهم بإحلال العقيدة والتعطيل ، ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين ،  
 واشتهر ذلك عنه » (٥٥) ، ووصفه « ابن شبة » في كتابه « تاريخ  
 الإسلام » بقوله : « كان السهروردى ذوقاً الهمة ، زرى الخلقة ، دنس  
 الثياب ، وسخ البدن : لا يفضل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً ، ولا يقص  
 ظفراً ولا شعرأ ، وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه ،  
 وكان من يراه يهرب منه » (٥٦) .

ألف السهروردى عدداً من الكتب بالفارسية ، وأكثر منها بالعربية ،  
 إتسمت جميعها بالصيغة « الحلاجية » ، التي تشهد بالرابطة بين حالتهما

---

(٥٤) ابن العماد : شذرات النب ج ٤ ص ٣٩٠ وتاليتها .  
 (٥٥) و (٥٦) نقلهما صاحب « الشذرات » في الموضع المشار إليه .



وفكرهما : كما كثرت فيها أفكار « الأفلاطونيين المحدثين » وعقائدهم ، ولا سيما المتأخرون منهم - أمثال : أبرقلس ودمسقيوس - بما فيها من عمق نظري يربط المشاعر الدينية بحركة التأمل ، بحيث يمارس الفكر نشاطاً تفسيرياً شخصياً للوجود والعالم ، كما نلمح في كتبه آثار العقيدة « الزرادشية » ، التي استقرت في جميع الفلسفات والأفكار الفارسية بنسب مختلفة ، ومعها عقائد « الصابئة » ، التي تبدو ظاهرة - خاصة - الترائيل التي وجهها صوفيها إلى ملائكة الأفلاك (٥٧) ، إذ تنضج بنوع من « الاستبطان » الشخصي للنص الديني ، لتحقيق النوحيد ذاتياً .

ولا نعلم في آثار السهروردي ، وجود النظريات والحجج التي قال بها الشكاك والرواقيون ، وأخذها عنهم المتكلمون المسلمون : فقد أخذ عن « الروافية » القول بوحدة الالاميايزات ، ونظريتهم ونظرية « الشكاك » عن ذاتية الصلات أو استحالتها . وشارك علماء الكلام أفلوطينيتهم في الحكمة الإلهية ، ورأى أن كل شيء إنما هو للأصلح في أصلح العوالم الممكنة (٥٨) .

فقد انطلق يحيى من فكرة رئيسة ترى : « أن الممكن الخمس » إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (٥٩) . ورفض تحديد « الأرسطية » لعدد العفول المتفارقة العشرة المحركة لأفلاك السماوات ، بحجة أن ذلك سيجعل وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ، من حيث أنها - جديماً - مسبوقة بالماهية الإلهية ، ورأى أن ذلك لا يمكن إثباته بالبرهان : العقل ، وإنما بالانسلاخ عن هيكل البدن ومشاهدة الأنوار القاهرة ، كما فعله « أفلوطين وهرمس وأمثالهم وأنباوقليس » ومن سبقهم من حكماء المنود والفرس ..

(٥٧) أنظر : كتابه : الواردات والتقديسات .

(٥٨) أنظر : فان دن برغ : دائرة المعارف الإسلامية .

(٥٩) السهروردي : حكمة الاشراف ص ٣٦٧ .

وقال ، أن مبدأ الصوفي هو : « إذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد والروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ . ومن لم يلق بهذا ولم تقنعه الحجة ، فعليه بالرياضيات وخدمة أصحاب المشاهدة » (٦٠) . مساوياً - على نحو غير مشروع - بين ملاحظة الظواهر الطبيعية والتطورات الذهنية ، معتبراً أن ما يصل إليه السالك من تفكير في قضايا الوجود بمثابة إكتشاف القوانين الفيزيائية . وقد ساعد على ذلك ضآلة المعلومات الفلكية والطبيعية والرياضية المتوافرة آنذاك ، إضافة إلى ضعف صوفينا في القدرات العلمية .

ونقد « النطق الصوري » باعتباره « أداة » قاصرة - وحدها - عن إدراك الوجود على ما هو موجود ، وقال بضرورة توافيق الدوق بالعقل : فالعقل الذي يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد من اللوق ، ليس من الثقة فيه رالاطمئنان إليه بحيث ينتفى كل شك فيه وتزول كل شبهة ، ولا بد من إزواجية أداة المعرفة ، والتزاوج بين الفلاسفة والتصوف . ولذلك كان السهروردي « رافضاً عن نفسه التشاغل بالعالم الظلماني ، طالباً بهمة العالية مشاهدة العالم الروحاني ، فإذا امتقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المبردات أستاره ، حتى ظفر بمعرفة نفسه ، ونظر بعقله إلى ربه ، ثم وقف بعد هذا على كلامه » (٦١) يعكس هذا القرار السهروردي الموقف العام الذي اتخذه صوفينا تجاه الفاعليات العقلية ، التي كانت أداة السابقين من فلاسفة وعلماء كلام ، في الوصول إلى الغاية النهائية من الاعتقاد الديني ، الذي أرادوا له القيام على قاعدة متينة من البرهنة النظرية . فهو يستبدل بالحجاج

(٦٠) المصدر نفسه ص ٢٧١ .

(٦١) الشهرزوري : نزعة الأرواح ص ٢٣٠ .

العقل « فاعلية نفسية غامضة » عامة ، يختلط فيها ما هو عقل بما هو نفسى وما هو بدنى ، كما أنها لا تخلو من وجود متقلبات متأثرة من السابقين ، مشحونة بأضغاث أحلام اليقظة والعقائد الدينية الساذجة : فيحيل ذلك كله إلى غززون يستنى منه مسوغات ما يذهب إليه الفكر الصوفى ، الذى آلى على نفسه أن ينظر إلى الله فى كل شىء دون استثناء ، بعد أن ربط - على نحو سميحى - بين موجد الكون والإنسان :

اشهر يحى بحكمته فى « النور » ، واستخدمه تفسير : الضرورة والحدوث والوجود والعدم والجوهر والعرض والعلة والمعلول والفكر والإحساس والجسم والنفس - وما يرتبط بذلك - على نحو إشراقى . فقد رفض ظهور « الماهية الأولية » الأصلية فى عالم العناصر ، بمثابة أحد العناصر الأربعة ( النار ، الهواء ، الماء ، التراب ) ورأى أن النار المنصرية « أخو النور الإسفهد الأنسى » وخليقة الله بين العناصر ، كالنفس البشرية بين الأجسام (٦٢). أما الرابطة بينها وبين « الجلالة الساطعة » فتبتدى على صورة « السكينة » التى هى « الحصرة النورانية » التى تأتى لتسكن النفوس المطهرة ، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة ، وهى التى تجلت للنبي « موسى » « لما » « نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة » (٦٣) ليتلقى من ربه حديثاً سرياً (٦٤) .

مقابل منابع النور تقوم « البرازخ » (\*) ، وهى الأجسام عامة ،

(٦٢) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٤٣٤ .

(٦٣) سورة القصص : الآية ٣٠ .

(٦٤) السهروردى : الألواح العبادية . ورقة ٧٦ ، ب .

★ جمع برزخ : وهو ( لغة ) الفاصل أو الشيء الذى يجب بين شيئين .

وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية . فالبرزخ هو في ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو لا يدل على النور بالقوة ، بل هو سلب محض . وعلى العكس : النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها ، وإلا لما كان ملزماً لذاته ، بوصفها ذاتاً تقول : أنا ، أناية ، ويلزم حينئذ : « أن يكون إدراك الأنانية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيره هو مثالها ، وهو محال » (٦٥) .

فحقيقة النور هي الحقيقة الجوهرية للذات ، حقيقة حاضرة لذاتها ، « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد، لـ « هو » ، وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك « أنت أنت » (٦٦) والنسبة بين الماهيات الخالصة الصادرة عن إشعاع النور الأول هي : « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته لا يشار إليها بقولنا : هو ، هي .

هذه الصلة تتكرر في الكون كله ، وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ، فكل مادة معشوقها الذي يشق إلى في العالم الأعلى ، وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سيبه وعمده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله » (٦٧) . ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض أنفسنا ، ومكملها الكمالات العلمية ، وروح القدس المسمى عند الحكماء العقل الفعال (٦٨) ، ولا مجال في ذلك كله لمنطق وأرسطو ، أو لأداته - العقل .

(٦٥) السهروردي : حكمة الإشراق ص ٢١٩ .

(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٨٥ وتاليتها .

(٦٧) السهروردي : هياكل النور ص ٣٠٢ .

(٦٨) المصدر نفسه ص ٢٨٠ .

يبدو من خلال ما تقدم ، أن السهروردي قد اصطنع للتعبير عن مذهبه رموزاً خاصة - استقفاها عما وقعت عليه يدها من متاح المعارف آنذاك - يدل بها إلى المعاني التي في ما سماه « علم الأنوار » . فقد أخذ بازواجية النور والظلمة ، ورمز للروحاني بالنوراني ، وللمادي بالظلماني ، وللعقول بالأنوار ، وللعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة . ولأنفوس بالأنوار المدبرة ، وللأجسام بالبراخ ، وإلى الله بنور الأنوار ، فالنور هو المبدأ الأول لكل وجود وكل ما سواه حادث وممكن ومفتقر إليه . بقدر ما هو قديم وواجب وغنى . إذ أنه « إن كان في لاوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر » ولا شيء أظهر من النور ، فلا شيء أغنى منه عن التعريف ، (٦٩) :

بعد هذا السعي يرتب صوفينا على إحاطة نور الأنوار بجميع الأنوار ، لشدة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه اللطيف فيها ، مجموعة من الخصائص المتداولة في علم الكلام لواجب الوجود ، هي :

القيومية : لقيام الجميع به .

القدسية . لأنه منزّه عن جميع صفات النقص .

العظمة والعلية : إذ لا أعظم ولا أعلى منه بين الأنوار جميعاً :

القهار : هو قهار ، لأنه يقهر ما دونه من الأنوار لشدة إشراقه وقوة لمعانه :

الغنى : هو غنى مطلق ، إذ ليس وراءه شيء يفترق إليه ، ولا دونه شيء يستغنى عنه :

الوحدانية : هو قبل ذلك كله ، وبعد ذلك كله : واحد ، فينشأ عنه أنه نور الأنوار ، وواجب الوجود بذاته ،

---

(٦٩) السهروردي : حكمة الإشراق ص ١٠٦ .

وما عداه واجب به ومفتقر إليه ، يستمد وجوده  
منه : . . .

واضح أن ما ذهب إليه ابن حبش في فلسفته الوجود ، على أساس  
نظرته الصوفية إلى النور ، والتعريفات اللفظية المتضمنة في المفاهيم الأفوية  
ذاتها ، إنما يمثل واحداً من النماذج الدالة على إغراق المتصوفين في بعض  
التفصيلات الطبيعية الخاطئة - بسبب ضآلة المتوافر التجريبي آنذاك -  
وترتيبهم عليها جميع المعلومات الناعمة لفكرتهم عن الله والكون والإنسان .  
فقد ظن صوفينا أن « وضوح أو ظهور » النور كاف لجعله حقيقة  
الحقائق ، التي لا تحتاج إلى تعريف أو شرح أو إيضاح ، متصوراً  
الابتعاد عن مشكلات المذاهب الأخرى وما يرفع أمامها من احتياج  
لبرهنة « وضوح » قضاياها الأولية في التأسيس المذهبي . ولم يتم ذلك  
للسهروردي إلا بفضل « جهل » ما هو متوافر حالياً - مثلاً - من  
معلومات عن طبيعة النور وبنية التشكيلية ، والأساليب الكثيرة لتحويل  
« الفوتونات » وحبيبات الأشعة « الأخرى » ألفا ، بيتا ، غاما ، وغيرها .  
بحسب الحاجة الإنسانية وما تتطلبه :

إن يحبي قد رأى « النور » أشبه بـ « لفر » لا يمكن الوصول  
إلى حله ، يتصف بالغموض الأسر ، حيث يقف الصوفي أمامه حائراً :  
يلاحظه وهو يملأ الوجود فجأة دون وسائط مفضوحة ، ويتخلل  
الأماكن دون استئذان وتحتجب طبيعته عن العيون كالرمز الذي لا قرار  
له يقبل كثيراً من الاحتمالات والتأويلات والتفسيرات ، يفتنى ويتمع  
ويتعاطف دون قيد . فربطه بالتأملات والمشاعر والمطامح الشخصية  
لديه ، في الوصول إلى سبر حقيقة الأشياء ، والدخول إلى باطن الموجودات  
لمعرفة سرها الدفين ، وكان من ذلك أن خلق تلك الأسماء المشتقة من النور

على الموجودات جميعاً ، وبحسب ما رآه في الفلسفات الفارسية واليونانية ، فلم يكن له أكثر من فضل صياغة الآراء المتعددة الطعوم في بوقعة « الحلاج » الاعتقادية ، تاركاً طريقة أستاذه الى ما هو أكثر تعقيداً في التعبير .

وقد صرح أن « التجربة الباطنية » لإدراك الحكمة التي وصل إليها ، إنما تكون في : « ذوق إمام الحكمة ورئيسنا إفلاطن (٥) » صاحب الأبد والنور ، وكلنا من قبله زمان والد الحكماء هرمس .. وطريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاد شور وبوزرجمهر (٧٠) التي كانت مرموزة ، ولا رد على الرمز « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والمفهوم - وهو ظاهره - غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقوليلهم غير المرادة دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (٧١) :

وذهب ابن حبش إلى أن أحكم الحكماء المتأملين ، هو من يملك التجربة اللوقية ، من يجمع بين المعرفة الفلسفية والتجربة الباطنية للصوفي ، وكتابتها « لطالبي التأله والبحث ، وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يعطاب التأله فيه نصيب ، ولا تباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله .. فالإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح بورية » (٧٢) .

هكذا يعود السهروردي إلى تكريس مواقف أقرانه الصوفيين السابقين ، في جعل السالك بعيداً عن الموقف الإيماني العام ، مختصاً بنوع من الفهم والتعبير وطرق المعالجة . ويؤكد على جهود الأفلاطونية

★ المقصود : أفلوطين .

(٧٠) السهروردي : حكمة الإشراق ص ١٦ وتاليتها .

(٧١) شرح قطب الدين « الشيرازي » على حكمة الإشراق ص ١٨ .

(٧٢) السهروردي : حكمة الإشراق ص ٢٥ وتاليتها .

المحدثه والعقائد الفارسية فى تأمل الوجود ، والبحث فى أصول الاتصال بما هو واجب الوجود ، بغية إدراك الحقيقة التامة ، التى يكون من شأنها : أنس السالك بمحبوبه الذى هو بغيته من دون سائر العالمين ، يتلقى منه حديثاً سريعاً ، إذ يكشف له حجاب ما استتر من العلوم والمعارف ، ويهنا بمصيره ، والله عنه راض :

ويبدو جهد الصياغة المذهبية - فى هذا الإطار - متكتفاً على رياضة التقرب من الله ، بهجر « لذائد » الطعام والشراب واللباس والبهارج الدنيوية الأخرى ، على النحو الذى مر : إضافة إلى جو « غامض » تشيعه الحالة النفسية الشقية بسبب الخوف من الفشل ، فى رحلة الوصول إلى الكشف الإشراقى ، الذى لا ينتظم دون « سوانح نورية » على حد تعبير صرفينا : فتختلط الآمال الزاهية بالسعادة الأبدية المتخيلة ، مع الآلام المثيرة الواقعية المتحققة ، ويغدو الصوفى عرضة لصراع الإقدام والإحجام .

فهر يريد تعميق تجربته التأملية الدينية الشخصية - من طرف - بغية التوصل إلى مرتبة أعلى ، يعنى نفسه أن تكون بداية الكشف الربانى والفيض الروحانى والخللاص من العالم الظلمانى ، فيحصل على ما تاقته إليه نفسه ، وهفت إليه مشاعره الجياشة خلال حياته المكابدة ، صبر صروف الحياة المتعبة : وهو يريد الخلاص من ظروف القهر الواقعى التى يكررها - من طرف آخر - كل يوم ، فتزيد فى درجة الشحن الانفعالى لنظرته السوداوية للعلاقات الاجتماعية مع الآخرين ، تزيد رغبته فى الإعراض عنهم ، رغم ما تفرضه الحالة الشائعة بين الأغلبية من دوام :

ريتغرز السلوك الصوفى كلدا صادف بعض التشجيع ، لما يقوم به من ممارسات عملية ، كأن يتكرر تقديم الطعام له ، باعتباره من المنضلعين للعبادة المنشغلين عن التشاغل بالتوافه من الأمور ، وحيوته بالمكانة الرفيعة



أو الاستشارة أو الرأي والنصح ، في أمور الدنيا والحكم والعدل وسواها ، باعتباره مؤهلاً للفتوى الصائبة ، بتأثير صفاء الذهن وعادة التجرد ، مما ارتاض عليه ، وغير ذلك من أمور .

وقد كان ذلك مصدر تأثيرات عديدة ، لدى الصوفيين بحسب اتجاهاتهم المختلفة ، منه ما عرضنا له من دعوة الحلول عند « الحلاج » المحرض على الثورة الشعبية ضد الحكام المنصرفين عن الدين إلى الدنيا . وقد تكرر ذلك مع ابن حبش ، حيث اشتهر عنه تصريحه للسالك في قضية القرآن ، الذي هو المصدر الأساس في النص الديني المعتمد لتقويم تجربة التصوف الإسلامي ، إذ أنه كان يقول : « أقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر ، وأقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك » (٧٣) ، ويضيف إلى ذلك موقفاً يفيد قوله . « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله » (٧٤) ، مما يؤدي إلى وقوع الالتباس في تحديد من هو القارئ الخلق للحكاية ؟ ! . وقد كان هذا الرأي مما لفت النظر إلى خطورة الدعوة السهروردية ، وأظهر جانباً هاماً من تأثيرها في عقول العامة ، الذين خلط بعضهم في شخصية الصوفي : الله بالإنسان ، وتصدى لدعوات اتسمت بغير قليل من الشعوذة والاحتيال ، وقد غدا « التوحيد » في هذه التجربة الصوفية — كما يقول ابن حبش — ليس هو إدراك الله بالوحدانية والمذاتية والقومية ، بل تجربة الكلمة الصغرى « النفس » عن حلائق الأجسام في المكان ، حتى ينطوي في الربوبية القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه ، ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيه مراتب (٧٥) :

---

(٧٣) السهروردى : كلمة التصوف — نهاية الفصل الأخير .

(٧٤) السهروردى : المقالات السالمية ، المقالة رقم ١٤ .

(٧٥) انظر : السهروردى : كلمة التصوف . تعريفات المصطلحات .

الفصل ٢٤ .

أما درجات « الحكمة » عند صوفينا ، فمرتبة في سلسلة رباعية كما يأتي (٧٦) :

١- أن العلول هو في ذاته تمثيل ، ومرتبة مصقولة الوجه ، والمرأة لا قدرة لها إلا على المحاكاة (الحكاية) ، على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر في المرأة أن يحسب أن وجوده خلط من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرأة ، وعلى العكس ، نجد أن من يعرف ما هي المرأة يرجع الصورة التي يشاهدها الشخص الخارج عن المرأة فلتنظر - إذن - إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في المرأة ، ولا تعز كمالها إلى هذه الانعكاسات ، بل انظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

٢- وفي مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك ، أي أن « معرفته » هي « عين وجوده » ، وأن وجودك ينطوي - إذن - على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك في المرأة ، فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء غيرك أنت .

٣- والآن : فلتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي هي » لا تملك وجودها بذاتها ، ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات :

---

(٧٦) السهروردي : رسالة كشف الغطا لأخوان الصفا ص ٣٠٧

ب . وقد استنبط ذلك « مهترى كوربان » ، في مقدّمات

بعنوان « السهروردي المقتول مؤسس مذهب الاشراق » .

٤ - وأخيراً .. تتحقق المرتبة النهائية ، إذا قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود الأشياء » قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه « الذات » التي تعرف الأشياء ، هنالك ينكشف لك أن « الذات الوحيدة العارفة هي الله » تعالى .

وقد ذهب السهروردي في رسالته « صغير سيموڠ » (٧٧) إلى وجوب نسيان الصوفي ذاته ، لينكشف له هذا الترتيب المقتبس عن الأفلاطونية في « عالم المثل » ، وأن ينسى نسيانه الذي يفرضه عوض التجربة الصوفية ، فأشار قائلا : « فطلما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشك المكنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفنى فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرف ، لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها .

وقد رتب السهروردي للوصول إلى تمام « التوحيد » خمس درجات ، هي :

١ - درجة من يقولون : لا إله إلا الله : وهي درجة سائر الناس ، ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله : : .

٢ - من يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء يتقون عن « الهو » الإلهي كل

---

(٧٧) تعني « سيموڠ » بالفارسية « ثلاثين طائرا » وهي رمز مستمد من بعض العقائد الدينية قبل الإسلامية . وقد كتبت هذه الرسالة بالفارسية ، نشرها « اشبيس وختك » في « ثلاث رسائل » ترجمة فرنسية في مجلة « هرميس » السنة الثالثة ، العدد ٣ سنة ١٩٣٩ م . اقتبسها « كوريان » في مقاله المشار إليه .

أنواع « هو » . أى انه لا أحد غيره « هو » يقدر أن يسميه « هو »  
لأن كل « هو » يصلح عته ويشق منه : : .

٣- ومن يقولون : لا أنت لا أنت . والذين يتلقون بهذا أصمى من  
السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ،  
وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

٤- لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه « سفة » وهو  
لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود « الثنائية » وجوداً فعلياً ، ولذا  
فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي : « لا أنا إلا أنا » وهنا تسقط  
الأوامر والنواهي ، وتختفي كل إشارة .

وقد ذهب ابن حيش (٧٨) إلى أن « موسى » النبي ، بتعبيره « من »  
رغبته في الرؤية المباشرة لله ، قد عبر - حقاً - عن رغبة في « الموت » ،  
وهي نموذج كامل للحب الصوفي ، ويقول : إن سيناء هي السر المحجوب  
في الكتب اللاهوتية ، وفي أمثال الحكماء ، وخاصة في قصة « سليمان »  
و « أبسال » التي وضعها الفيلسوف « ابن مينا » في قصة « حى بن  
يقتان » :

ويعضى مفكرنا الصوفي ، عبر سياق تطبيق تاريخي يفسر القرآن  
على أساسه ، معتبراً للمواقف التي مر بها بعض الأصفياء في العهد  
الماضي « إنمنا نحمد » حوادث في العصر الحاضر . ويقلب استخدام  
الصيغة الماضية للأفعال ، إلى صيغ الفعل الحاضر ، ويرى أن ما في  
النصوص القرآنية من إشارات إلى « موسى » وسليمان ونوح ولوط  
وعزرا « هو تعبير عن الواقع القائم ، ثم يقضى إلينسا بقوله : « أنا في

---

(٧٨) رسالة الغربية الغربية ، أوردها « دفر » تحت رقم ٥٩ في التبت  
الذي وضعه المؤلفات السهروردي - أنظر : مخطوط عاشر ١ ،  
٤٥١ ورقة ١٣ وورقة ١٣٧ .

هذه القصة ، ، أى هو ذلك « الغريب » الذى تحدث عنه ، وزعم لأحداث جرت مع الأنبياء والرسل .

يقول المهرردى : « إنه من المأى أياكم ، وإنه باسم الله الرحمن الرحيم : كم شوقناكم فلم تشتاقوا ، ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا فلم تفهموا ؟ ! : واعصم بجلنا وهو جوهر القللك القلمى المستوى على نواحى الكسوف . فإذا أتيت وادى الغل فانفض ذيلك : وقل : الحمد لله الذى أحيانا ، بعد ما أماننا وإليه النشور . وأهلك أهلك ، واقتل امرأتك ، إنها كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فأركب فى السفينة التى باسم الله جرها ومرساها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق . »

يظهر مما تقدم واضحاً : الجهد الذى بذله صوفيتنا لحكاية الآيات القرآنية ، لفظاً ومعنى ، إلى جانب إصراره على مخاطبة الخلق بلسان الحق الذى يفصح به قوله : شوقناكم ، دعوناكم ، أشرنا ، افتعم بجلنا : وقد واصل تعبيره عن اتجاهه الاعتقادى فى رساله أخرى ، حيث اعتبر « العاشق والمعشوق » بمثابة « القمر والشمس » ، تنعكس عليه أشعتها فتحرق كيانه الذى هو ظلمة بطبعه . فإذا نظر العاشق إلى نفسه ، فلا يبصر شيئاً إلا هو وحده مملوء بهذا النور ، هناك يصيح : « أنا الشمس » . هذه الصيحة إشارة رمزية واضحة ، تعيد ما قاله « الحلاج » ، حين صاح « أنا الحق » . يجلوها اعتبار المهرردى : « أبا يزيد ، البسطامى والحلاج وسواهما عن أصحاب التجريد ، أقماراً فى سماء التوحيد ، ولما كانت أرض قلوبهم تملأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر والباطن ، والله الذى ينطق كل شيء ، هو الذى أنطقهم . » فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه ( ٧٩ ) :

( ٧٩ ) الموضع نفسه .

فهذا القلق الديني تجاه المستقبل ، الذي تراه من خلال النصوص  
الترسائية والنبوية ، طريقاً إلى الجنة أو النار ، محفوفاً بمخاطر الحبيسة  
عن سواء السبيل ، وصل بالسالك إلى الإقتران بانعدام الوجود الإنساني  
الفعل ، بحيث غدا ينسب كل شيء إلى الله ، حتى الكلام في التعبير  
عن الآنية الفردية ، إذ انتفى من هذا الاتجاه كل ما يشعر بالثنائية  
أو الغيرية :

وتمثل أمام أعيننا من جديد بوارق الأمل المشرق الزاهي ، يرفدها  
غير قليل من إضعاف قدرة البدن على الفعل العضلي ، وكثير من التركيز على  
مرضوع واحد يشغل الصوفي دون انقطاع ، فتتلامح في غيخته صوف  
الصور المتخالفة بحياة أخرى ، بشر بها النص الديني ، واستعادها الصوفي  
الحاوي عبر بوتقة توحيد المثير بالشار إليه بالإشارة ، الذي تفرضه قضية  
الحرص على البقاء بالوجود الإلهي بعيداً عن الانفعال ، مع بقاءه سبباً  
مباشراً لكل ما يجري في الوجود .

ويتابع السهروردي في كتابه «الألواح العمادية» طريق  
الحلاج قائلا :

أنست بين الشفاف والقلب تجرى

مثل جري الدموع من أجضان

وتحلّ الضمير جوف فؤاد

كحلول الأرواح في الأبدان (٨٠)

ويلح السهروردي على أن القلب - هنا - هو النفس التي يسميها  
الحكماء « النفس الناطقة » ، وأن « الروح » هي النفس الذي نفخه الله  
في آدم ، فجعل منه « نفساً حية » ، وعلى هذا ، فإن الله - وهو

(٨٠) ديوان الحلاج . مقطوعة رقم ٦١ . عذاب الحلاج ص ٥١٧ .

نور ، والنفس من أمره ونوره - تقدم رابطة بينه وبين النفس ، فكيفها  
من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذي  
هو نور .

انطلاقاً من هذا الأساس ، الذى لا يخضع لمبادئ المنطق العقلى  
والبراهين التجريبية ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل - عند  
صوفينا - وهو تحقيق فعلى فى الخلق ، للأمر « كن » الذى يأمر  
بالرجعة ، أى توحيد الواحد ، ويثير الرغبة فى « المرات » كما أبداه  
موسى والحلاج حينما قال :

اقتلونى بسائقتى إن فى قتلى حياتى  
ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

ويختتم صوفينا بحثه فى معنى « القلب » بخاتم ما علمه الأنبياء ،  
قائلاً : « إن هذا ما علمه المسيح حين قال : « تشوقوا لرؤية أبيكم  
فى السماء » ، وزاد على هذا ، فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود  
نسبة النفس إلى القلوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات :  
لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (٨١) ، وعن نبينا ورد فى التتريل :  
ثم دنا (هـ) فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (٨٢) ، فإن لم تتمجد نفسه  
عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنا من اللامكان (٨٣) .

---

(٨١) انجيل يوحنا : الاصحاح الثالث - الآية ١١ .

★ وردت باللف مقصورة « دنى » .

(٨٢) سورة النجم : الآيتان ٨ و ٩ .

(٨٣) السهروردى : الاواح السادية . ورقة ١٥٣ ، ١ .

وقد نشأ عن أخذ السهروردي - بهذه الأصول الإيمانية ، وجهده التأليف لتكريسها ، مجموعة محصلة من العقائد ، كانت ماثرة في كتبه شاهداً عليه . من ذلك قوله في العقول العشرة التي ادناها العقل الفعال : وقلت : اتسبحون الله عز وجل تسبيحاً (\*) ( ؟ . قال : كلا ) ، إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح ، وإن كان هنالك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه ، (٨٤) .

فابن حبش يلغى نصاً قرآنياً بقطعه - في الرأى الأول - إن الاستغراق في المشاهدة يشغل عن وقوع التسبيح ، أو يسقط التكليف صراحة - برأيه الثاني - فيجعل ذلك دون ألسنة وجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه ، مما ورد في مآثور السنة وغيرها ، وهذا يرجع - بتحليله - إلى الحالة الأولى ، وهذه نتيجة هامة من نتائج الحلولية الصوفية :

وتظهر النتيجة الثانية في قول السهروردي . « قلت (للعقل الفعال) : علمني الآن كلام الله ، قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت في هذه القرية (عالم الحس) فلا يمكنك إن تعلم كثيراً من كلام الله تعالى . لكنني أعلمك قدر ما أنت ميسر له : هذا ، وإنه أحضر إلى لوحاً ، يعلمني بحروف هجاء عجيبة ، حتى إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور : ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام الله ، على ما ينبغي : وأما من

---

★ إشارة إلى الآية (٣٠) من سورة البقرة : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك : » والآية (٤٤) من سورة الاسراء : « تسبيح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

(٨٤) السهروردي : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤٩ .



اطلع على أحوال ذلك الهجاء ، فقد يظهر فيه رسوخ ومثانة :  
وعندئذ تعلمت علم الأبيد ، وبعد إتمام دراستي إياه نقشت  
حروفه على اللوح ، على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي .  
وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب - عز سلطانه -  
ما لا يلخل تحت حصر البيان وحده « (٨٥) » .

بلنك ألقى هذا الصوفى مباني القرآن المتداولة لدى المسلمين ،  
وزعم تركيباً جديداً لحروف جديدة لا تتاح إلا للنوى أحوال معينة  
لم يأت على تحديدها ، تاركاً النص القرآني القائل : « وهذا لسان عربى  
مبين » (٨٦) : فأبطل بذلك - أيضاً - كل تفسير لا يضرب بالمعنى  
الظاهر عرض الحائط ، ليقم عالم « ابجد » التفسيرى الذى تتغير - تبعاً له -  
الأصول والفروع ، وتطوى المناسك المعروفة والرواسم المعهودة  
والإجراءات المتبعة :

ومن نتائج اعتقاد السهروردى وأصوله المذهبية - أيضاً - رأيه  
القائل : « وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا  
كلمة وروحاً . أما الآدميون فهم نوع واحد : ومن له روح فله  
كلمة ، بل هذان الإسمان لايشيران إلا إلى حقيقة واحدة .: كما ورد  
في التوراة : « خلقت أرواح المشتاقين من نورى (\*) » ، وهذا  
النور ليس غير روح القدس » (٨٧) :

بل إنه يتجاوز مساواة جميع الناس بعيسى - روحاً وكلمة -  
مخالفة لمنصوص القرآن واعتقاد المسلمين ، إلى القول بأن : « للكافرين  
أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم ::

---

(٨٥) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٨٦) سورة النحل : الآية ١٠٣ .

★★ لم أجد ذلك في التوراة .

(٨٧) السهروردى : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٥١ وتاليتها

إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل ، أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيتة من الجناح الأيمن ، وأما الحقائق التي تلقى في الخواطر ، والتي شأنها كما قال : كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه (٨٨) ، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : وناديناه أن يا إبراهيم (٨٩) ، وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور ، فهي من جناحه الأيسر .

لقد حفزت هذه الآراء وما سبقها فقهاء المسلمين ، إلى الإلحاح على صلاح الدين الأيوبي « في رسالة - كما مر - بأن هذا السهروردي سيفسد اعتقاد المسلمين ، في أي بقعة نزل فيها من البلاد ، فأرسل الأيوبي لابنه « الناصر » بقتله : ولما « أيقن أنه يقتل وليس من جهة إلى الإفراج عنه ، اختار أن يركب في مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب ، إلى أن يلقى الله تعالى ، ففعل به ذلك في قلعة حلب » (٩٠) .

هكذا بقي السهروردي وفياً لقناعته في التخلص من أسر علاق البدن ، ولقى مآثر حكمته بعد التخلص من قدر وافر من الطاقة النفسية ، مع تركيز الانتباه نحو موضوعه الأصيل الوحيد ، مكرماً النظر إلى السلوك التدميري للجسد بمثابة جسر الوصول إلى البقاء ، حيث يكون قتل النفس - بهذا النوع من الانتحار - بديلاً مناسباً على المستوى الاجتماعي لترك العلاقات الإنسانية ، في سبيل العلاقة بالمطلق أو اللانهائي :

وبذا ، انتهى ابن حبش ضحية اعتقاده ، كما انتهى العلاج من قبله . وطويت صفحة هامة من صفحات التصوف الإسلامي ، تركت في

---

(٨٨) سورة المجادلة : الآية ٢٢ .

(٨٩) سورة الصافات : الآية ١٠٤ .

(٩٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٦٤٢ .

اعتقادات المسلمين ومفكرى الدين آثاراً متفاوتة - بشكل قصدى أو عفوى - تباينت في مؤلفاتهم وجهودهم الدينية والنظرية التصنيفية ، بحسب تحصيلهم وقدراتهم ومدى إضطلاعهم .

كما كان ذلك مرحلة خطيرة ، أدت بالتصوف وأعلامه في العصور التاريخية القادمة ، إلى مواقف تبعد عن ذلك أو تقرب منه ، ولكنها تضعه في اعتبارها ونصب أعينها ، تستفيد عنه في المحاكاة والحجاج والخليل - أحياناً - وفي التصنيف والتعرض للآراء والاحتمالات الاستنباطية - أحياناً أخرى - حيث اكتمل التصوف الإسلامى وأخذ شكله النهائى :



## **الباب الثالث**

### **فلسفة الوحدة والاحاطة**

يبدل البحث في الثقافة الأندلسية ، والأصول التي اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والإسلامية ، من مفكرين وباحثين ، على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة في ثيابا بدع الاحترال وبعض المذاهب الباطنية (١) : وقد خلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، فلم يتقيد أحد منهم بملهب معين من جهة ، ولم يدرسوا مذهب المشرقيين دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تمنح لهم هذه الدراسة أن يتكروا (في الأدب) مذهباً أو يستحدثوا اتجاهها ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في إطار المذاهب المشرقية » (٢) ، وهذا يوصلنا على التجارب الصوفية في غير وجه :

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التي سادت البلاد منذ القرن الرابع الهجري ، فقد اجتهد أصحاب الفلسفة

---

(١) أسبن بلاسيوس : نقلة بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥

وتأليتها •

(٢) شوقي خليف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٣٧ •

والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها لأسباب كثيرة ، وخاصة « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدين والتنسك » (٣) ،

وقد ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان هما : الأفلاطونية الحديثة والأرسطية : تمثل الاتجاه الأول عند : « محمد بن عبد الله بن مسرة » القرطبي ( ٨٨٣ - ٩٣١ م ) الذي يعتبر « أول مفكر أصيل أطلعته الأندلس الإسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه « زهد » . أنهم بظنهم تلامذته بدعة « الاعتزال » ، ونشره آراء « انبادوقليس » التي تتحول إلى « وحدة الوجود » ، ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه « الفنوصية » التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كونها الإسكندرانيون ، فقد ذهب الفقهاء إلى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة » (٤) :

ونشطت الفلسفة ودراساتها ، بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي ، وساد تسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأويل ، إلى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء :

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة « المشائية » مع المفكر أبي الصلت امية الداني و المولود سنة ( ٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م ) الذي ألف كتابه « تقويم الذهن » موجزاً آراء « ارسطو » في المنطق ، بأمانة ودقة ، فاطلع عليها الكثيرون واستفادوا منها وشهرت هذه القضايا . ثم تتابع المفكرون الأعلام ، امثال : البطليمي وابن باجة وابن طفيل : يؤاين رشيد :

---

(٣) آنخيل جنتالت بالنثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٢٧ .

كما توافر في بلاد الأندلس — منذ أقدم العصور الإسلامية — زهاد اجتهدوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طرادية ، يمحضون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ، ويمتنعون عن التداوى بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لافتداء الأسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة » (٥) : يعملون مهمهم في إعداد البدن للموت ، ويصارعون رغبة النفس في البقاء والحياة ، فيحركون شحنات انفعالية جاعحة باتجاه اسباب القلق والخوف من حساب الآخرة راضين بأن يبذلوا هذه الأجساد الفانية ، مقابل الفوز بما وعد الله عباده المتقين في جنات النعيم :

فتصاعد النبرة « الزهدية » سكر مع شمع نسيات التضحية ، ويعضد اليهود : تأييد فتنة من الناس مثل هذا السلوك الشخصي الفردي ، في عصر زيادة رتبة الحضارة والرفاهة ، حيث أخذ الصوفيون على عاتقهم : الانفلات من أسر ما هو لجماعي ، يكبل مواجيدهم ومحاولات اتصالهم بالطلق اللانهاى ، حيث تغلو الكائنات والموجودات جميعاً نافلة تافهة لا قيمة لها ، وتنحى رقاب المخلوقات الإنسانية والطبيعية تستشرق رضاه وقبوله بما قدمت من جهد ميسور في التدلل والتقرب إليه بالأعمال :

وتحدث الإزاحات في موضوع الطاقة النفسية ، فيعلن السالكون صيحاتهم في « الابدنلو » ، من خلال دعوات الانكسار الإنساني والبؤس والحاجة المدقة الروحية ، والدجوء إلى الباري الثبت العظيم ، فيحققون غنى نظرياً مأمولاً ، يتفخخرون به على سائر الخائفين والآخرين ، وتمرع احلام اليقظة بدقة من العيش التخيلي الرغيد ، وتجري الأقلام

(٥) المرجع نفسه ص ٣٢٦ •



بأطياب الأوصاف وحقيق لطائف التعاير ، غلفة ثرائاً صوفياً  
ضافياً متجنداً :

وقد كان لثني « ابن رشد » وإحراق كتبه وحرمان الناس من  
الاشتغال بالفلسفة ، أثر سلبي على هذا الاتجاه من معالجة الأمور الدينية :  
إذ تم ذلك تحت ستار ان أصحاب الفلسفة « خاضوا في بحور الأوهام ..  
فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق .. بعدها عن الشريعة بعد المشرقين  
وباطنها مصرح بالإعراض عن الله » (٦) :

إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور إسمارات وآثار في الأدب واللغة  
والتربية وفلسفة التصوف ، وقد وضعت كتب ومؤلفات على جانب  
من الأهمية عظيم (٧) ، ولا سيما بعد أن وفد إلى الأندلس — وغرناطة  
خاصة — لفيف « كثير من أبناء الشام واليهود » (٨) ، وراجت صناعة  
الورق المحلية التي سرت من « مراکش » في منتصف القرن الثاني عشر  
الميلادي ، بعد انتقالها من الشرق (٩) : فنشطت الحركة الثقافية نشاطاً  
نتج عنه ظهور عقليات وآثار بادية ، في الفكر الإنساني ، تجاور ما هو  
عربي ، وما هو إسلامي :

أصبحت الفلسفة والتصوف — في القرنين السادس والسابع الهجريين —  
صنوين متلازمين ، فكل فلسفة كانت تعتبر فاسدة ، إن لم تكن غائبة

---

(٦) منشور « حظر الفلسفة » . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ،  
وانشأه عبد الله بن عيساش . أورده كاملاً : محمد غلاب :

الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها . محمد يوسف  
موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

(٧) أنظر : جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠  
وما بعدها .

(٨) المقرئ : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج ١ ص ١٠٩

(٩) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

تحقيق نظرة ميتافيزيقية شاملة للوجود ، وقد اعتبر كل تصوف لغواً وقصوراً ، إن لم يكن مستنداً إلى معارف عملية وفلسفية ، كما غدت الرحلات من أفضل أساليب الحياة عند مفكرى العرب والمسلمين ، ترفد القراءة وسعة الاطلاع والتأليف ، وتفتح آفاق المعرفة على الثقافات الإنسانية ، خارجة بها عن نطاق الحدود الإقليمية المحصورة <sup>بالمشقة</sup> . وقد شهدت هذه الفترة الزمنية من سيورة الحضارة الإسلامية ، تفتح عدد من العقليات الفذة ، أطرفت تراث الأمة بمؤلفات ما فتر تأثيرها في عقول متفوقة لوقت غير قصير ، ومن أولئك ندرس اثنين : ابن عربى وابن سبعين ، اللذين بلغا بالتصوف الإسلامى أوجه ، وكانا مناراً لللاحقين في هذا السبيل من ممارسة التجربة الدينية .

## الحل الواحدى

ولد « محى الدين بن عربى » فى بلدة « مرسية » على الساحل الشرقى للأندلس ، سنة ( ٥٦٠ هـ - ١١٦٥ م ) حيث عاش حتى بلغ الثامنة ، ثم انتقل إلى « إشبيليا » فبقى عشرين عاماً ، تلقى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام ، واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة فى عصره . واتصل بأشهر رجال الأندلس ، كابى بكر بن خلف الذى قضى أكثر شبابه يدرس عليه ، وابن بشكوال وغيرهما ، كما انضم إلى حلقات الصوفية وسلك الطريق ولبس الخرقة ، وكان شيخه ابن مسرة ، الفيلسوف « (١) » .

سافر إلى قرطبة وغرناطة ، وأقام فى المغرب حتى عام ( ١٢٠١ م ) حيث خرج للحج ولم يعد ، فزار تونس ومصر والحجاز وبغداد والموصل ، ثم أقام فى دمشق حتى مات سنة ( ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م ) ، وقد تخللت إقامته فى « مكة » للحج أو العمرة ، فترات من الحيرة والاضطراب . والانتقال من الكفر والإلحاد ، إلى الإيمان القوى العميق .. وتعرف

---

(١) الفاخورى ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٠٠ .

فيها إلى امرأة مثقفة ، ونظم فيها بعد عودته إليها عام ٦١١ هـ - ١٢١٤ م ، قصائد غزلية ، شرحها في الستة التالية على الطريقة الصوفية (٢) :

وقد وصف ابن عربي بأنه قد « أثر في نهضة أوروبا الدينية وفي مفكرها اللاهوتيين ، وأثر في خيال شاعر إيطاليا الكبير دانتي .. ونجد المفكرين الصوفية الفرس وأكبر شعرائهم قد قيسوا من ناره وامتاحوا غمامهم من ينبوعه » (٣) ، إذ ذهب « نيكلسون » إلى القول : « أن ابن عربي عبقري الإسلام في الأندلس ، بدراساته الجريئة في الإلهيات ، ومشاهداته الكبرى في عالم الروح ، قد عبد السبل أمام انلاهورت المسيحي للنهوض والتحلل من القيود .. بل له آثاره في بعث الأدب الأوربي أيضاً .. » (٤) : ومن تلامذته الصوفيين الفرس المشهورين : أوحده الدين الكرمانى ، صدر الدين القونوى ، جلال الدين الرومى :

فلسف بن عربي نظره الله. وفيه إلى انكون والإنسان والوجود ، واعتمد لذلك معطيات عديدة ، تشمل غير قليل من المبادئ الرمزية ، وأدخل فيها كثيراً من العناصر الفكرية الرائجة عند افلاسة والصوفية آنذاك : فكان مذهبه جهلاً أصيلاً ، بطريقة في النظر لقضايا الوجود والمعتقدات الدينية والأهداف الأخلاقية ، لم تخل من إثارات وإرهاصات ذات تأثير اعتقادي خطير في الفكر الدينى العام :

يقول صوفينا : « ما اعرف متزلاً ولا نحية ولا مله ، إلا رأيت فثلاً بها ومعتقلاً بها ومتعصفاً بها باعترافه من نفسه ، فما أحكى مذهماً ولا نخلة الا عن أهلها القائلين بها ، وإن كنا قد علمناها من الله بطريقه .

---

(٢) المرجع نفسه ص ٣٠١ . وقد نشر « نيكلسون » هذه القصائد

مع ترجمة انكليزية ، بعنوان « ترجمان الأشواق » .

(٣) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٣٤ .

(٤) نقله طه سرور : محيى الدين بن عربي ص ٢١٨ .

خاص ، ولكن لا يبد أن يرى الله فذلك بها لنعلم فضل الله على وعنايته بي ، (٥) »

منجة هذا النص وفحواه ترددان دائماً في نصوص ابن عربي ، في جميع مؤلفاته دون استثناء ، وهما تكشفان ادعاءه الضيق الدائم الذي لا يتركه ولا يفتر عن تكراره . باعتباره جزءاً لا يتجزأ من طريقة التأثيرية على المتلقي ، ومن ادعاء مبالغ فيه مغلوطة في أكثر الأحيان ، لا يتخلو من مزاوم زائفة ، كالذي قاله عن علمه جميع أنواع المذاهب والنحل والملل والمنازل الاعتقادية ، من الله بوحى خاص ، نظراً لما في معارفه من خلط ونقص واضطراب :

يقول : « في جملة أشياءنا الذين نضعنا بهم في طريق الآخرة في هذه الأيام : ميزاب رايته في مدينة فاس في حائط يتزل منه ماء السطح مثل ميزاب الكعبة ، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسي عسى اجري معهم (٥) في ذلك ، ومنهم ظلي للمتمد من شخصي اخذت منه عبادتين ، وقد اخذ نفسه بهما وأشبه ذلك ، وأما الحيرانات فلنا منهم شيوخ ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم : الفرس ، فإن عبادته حجية ، والبازي والحرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك . فما قلرت قط ان تصف بعبادتهم على حد ما هم عليها ، وغايي ان اقلر على ذلك في وقت دون وقت ، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوحونني (٥٥) ويعتبوني ، وقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حال في عبادتهم » (٦) :

في هذه الطريقة السلوكية يبلو الصوفي وقد صرف تفكيره كله :

---

(٥) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٥٢٢ .

(★) كذا وردت .

(★★) كذا وردت .

(٦) ابن عربي : روح القدس ص ٩٢ .

باتجاه مرفقة بحريات امور والحوادث ، وردعا إلى اصل واحد مر  
 « العبادة » : ويعمل على تفسير جميع الحركات والمراثيات ، تبعاً لهذا  
 المنظور الشخصى ، فيسقط عليه مشاعره وطموحاته العقلية ونزعات  
 عواطفه ، ويلونها بهواجس قلقه وخوفه وتفاؤله وسروره على حد  
 سواء ، فينتقل سائياً بين موضوعات « الديدلو » و « الليسو »  
 بحسب الأحوال والظروف :

ويقوم الإضفاء بدور عظيم الأهمية ، فى هذه الرحلة التأملية  
 الدينية ، وخاصة حينما يحول الحياة اليومية المألوفة ، إلى ميدان فى التسابق  
 لمقيام بمجريات ما رآه الصوفى عبادة. إذ أن كل عمل - بهذا  
 التحديد - يكسب قيمة جديدة مستمدة من المنظور الذى تم عملية  
 « التقييم » الضمنية به ، ويغلو متمتعاً بمجازية خاصة للاختيار ، انغلاقاً  
 من اتفاقه السابق مع ما يمكن ان يحظى برضى السالك ، لتحريكه جملة  
 من الخزونات العاطفية والذكريات اللاذعة السالفة عنده :

هكذا يتحقق للصوفى جانب من الشعور بالزهو والتفضيل ، تجاه  
 الأفراد الآخرين من البشر ، ويبدو عالمه التخيلى المزهوم متمتعاً بدرجة  
 أعلى من التفضيل لديه ، إذا ما قيس بمعطيات الواقع العملى ، وقد  
 وصل ذلك بابن عربى إلى القول : « لقد بلغ فى قوة الخيال أن كان حياً ،  
 يحسدى محبوبي من خارج لعينى ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ،  
 فلا أقدر أنظر إليه ويخطبني وأصغى إليه وافهم عنه ، ولقد تركنى  
 إيماناً لا أسيغ طعاماً ، كلما قدمت فى المائدة يقف على حرفها وينظر  
 الى ، ويقول فى بلسان اسمعه بأذنى : تأكل وأنت تشاهدنى ؟ . فأمتنع  
 عن الطعام ولا أجد جوعاً ، وامتلئ منه حتى سممت وعجلت من نظرى  
 اليه ، فقام فى مقام الغذاء ، وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون  
 من سمنى مع عدم الغذاء ، لأننى كنت أبقي الأيام الكثيرة لأأذوق

طعاماً ، ولا أجد جوعاً ولا عطشاً ، لكنه كان لا يبرح نصب عيني  
في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني » (٧) :

إن في هذه المزاعم الصوفية ضرباً بأبسط الأصول الدينية الإسلامية  
ظهوراً ، فابن عربي يدعي تجاوز مرتبة النبي و محمد « في تجسد  
« جبريل » له ، ويزعم أن « الله » كان يتجسد له ، بفعل خياله ،  
الشخصي ، أي تبعاً لتحديد الزماني والمكاني الذي يريد . فهو يأتي به  
إلى حرف المائدة ، وينطقه بلسان مادي ، ليسمعه بأذنه المادية العضوية ،  
بل إنه يزعم أن الله يعاتبه على إقدامه على الأكل ، فيمتنع عنه ، ويزيد  
في ذلك إمعاناً ، حين يبالغ إلى أن يسمن ويعبل من الامتناع عن الأكل ،  
إلى الدرجة التي تلفت نظر أصحابه وأهله ،

ورغم التجاوزات الدينية والعلمية والتجريبية والمنطقية ، فقد لقيت  
هذه المزاعم صدى مستجاباً عند تلامذة ابن عربي ، من ذوى العقليات  
الخاصة ، أو ممن يخضعهم تصديق تجارب بعض السالكين مقابل تصديق  
مزاعم خاصة عن تجاربهم الشخصية :

فقد أفاد « الصبر القنوي » الرومي ، أحد مريدي صوفينا ،  
قائلاً : « كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من  
الأنبياء والأولياء الماضين ، على ثلاثة أنحاء : إن شاء الله استترل روحانه  
في هذا العالم وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية  
البصرية التي كانت له في حياته الدنيا ، وإن شاء الله أحضره في نومه ،  
وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به » (٨) :

وتحدث ابن عربي عن تلقيه « الوحي » من الله وغيره ، ومبادئه  
ومناقشة أمور معينة ، قال إنه نقلها إلى الناس ، قائماً بمهمة جبريل إلى

---

(٧) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٨) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٦ .

الأنبياء ومهمة هؤلاء إلى الناس في وقت واحد ، ووصف حالته البدنية ،  
لدى نزول الوحي عليه في شعر ، فقال :

إذا نزلَ الروحُ الأمينُ على قلبي

نصفُضِعَ تركيبي وحنَّ إلى القَيْبِ

فأودعني منه علوماً تَقْلُصُتْ

من الحُكْمِ والتَّخْمِينِ وَالظَّنِّ والرَّيْبِ<sup>(٩)</sup>

وقال عن كتابه الفتوحات : « ما كتبت منه حرفاً إلا عن إلهام  
إلي وإلقاء رباني أو نَفث روحاني في روع كياني : هذا جملة الأمر ،  
مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين ، (١٠) : فهل يشفع  
بعد الذي تقلم : هذه الجملة الأخيرة التي صرح فيها ابن عربي أنه ليس  
برسول ولا نبي ، مع إلحاقه على أحوال ما هو أكثر مما للنبي والرسول  
من وحي ؟ ! :

وكيف ينبغي لنا تصديق هذا الصوفي ، وقد جاوز الحد إلى الزعم  
بأن ما يكتبه هو ليس من إنشائه ! : بدأ كتابه « فصول الحكم » بقوله :  
« أما بعد ، فإني رأيت رسول الله في مبشرة أرينا في العشر الآخر من  
محرم سنة سبع وعشرين وسمائة بمحروسة دمشق ، وبيله كتاب ، فقال  
لي : هذا كتاب فصوص الحكم ، خذ واخرج به إلى الناس ينتفعون  
به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منكم أمرنا . فحققت  
الأمنية وأخطعت النية وجردت القصد والهمة ، إلى إبراز هذا الكتاب  
كما حله لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى  
أن يمعني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم

(٩) ابن عربي : مواقع النجوم ص ٦

(١٠) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٤٥٦ .



سلطان ، وأن يخصصني في جميع ما يرقمه بنائي وينطق به لسانى وينطوى عليه جنائى بالإلقاء السبوحى والنثى الروحى فى الروح النفسى ، بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب انه من مقام التقديس المزه عن الأغراض النفسية التى يخطها الشليس ، وارجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما الذى منه إلا ما يلقى لى ، ولا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به على : ولست بنبى ولا رسول : ولكنى وارث ولآخرقى حادث . .

فَمِنْ اللَّيْلِ فَاصْبِرُوا

وَاللَّيْلِ فَاصْبِرُوا

مِإِذَا مَا سَمِعْتُمْ

مَا أَتَيْتُ بِهِ فَقُومُوا

ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَصَلُّوا

مُجْمِلِ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا

ثُمَّ مُتَوَّيْنِ بِهِ عَاصِي

طَالِبِي لَاتَمْنَعُوا

مَلِكِ الرَّحْمَةِ التَّيِّ

وَسَمْعِكُمْ قَوْمَعُوا

لقد أفرد ابن عربى « عالم المثال والخيال » من بين موضوعات كثيرة : ووقف له عديداً من رسائله ، وأجزاء وفصولاً من تواليفه ، واعتبره ركناً هاماً من أركان المعرفة ، وقد عدد موضوعات العلوم الكثيرة التى يتناولها علم الخيال - عنده - بقوله : علم البرزخ وعلم عالم الأجساد

التي تظهر فيها الروحانيات ، وهو علم سوق الجنة ، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبلد ، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش ، وهو علم ما يراه الناس في النوم ، وعلم الوطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت والبعث ، وهو علم الصور فيه تظهر المراتب في الأجساد الصغيلة كالمرآة ، إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يرح من موطنه تجبي إليه ثمرات كل شيء ، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى ، فيجسده في أي صورة شاء ، ولا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم ، تعضده الشرائع وتثبت الطباع فهو المشهود له بالتصرف التام ، وله التهام المعاني بالأجساد يحير الأدلة والعقول .

يلو من خلال هذه الأوصاف التي أطلقها صوفيتنا على عالم « الخيال والمثال » ميله الشخصي الشديد إلى الإحتفاظ بعنصر « إدهاش » القارئ المتبع لما عند هذا الصوفي من طريف المعاني وبدائع التربيّات الوجودية ، وهي أمور اشدت فيها التنافس بين الصوفية ، كل يريد ان يتجاوز الذين سبقوه ، ويحتفظ لنفسه - في هذا التيار العرم بنوع من الخصوصية يفرده عن الآخرين ، فيرفع من مكانته ، ويعرض عليه ما فاته خلال رحلته الزهيدة عن المناصب المتاحة للجميع المشتغلين بأمور السلطة والحكم لوافريين من مراكز القوى السياسية أو الفقهية .

وابن عربي تمسّد به ميول واضحة إلى التركيز على تأكيد مشروعية وجود حالة « غامرة » عامة ، توجه الفاعليات النفسية : من خلال معالجات معطيات الفكر الديني تبعاً لقضية « الوحي أو الخيال » : فكل إثارة للاستفادة من المعارف ، ترافق لديه بعودة إلى فكرة الخصوصية والاصطفاء الإلهي ، لتكريس المسافة الفاصلة بين الصوفي وغيره من اصحاب التجارب الدينية - من طرف - والاختلاف النوعي في التوجه بينه وبين

سائر المتصوفة الآخرين - من طرف آخر - حيث يقوم ذلك بمهمة الإيجاء المباشر لمتبج التجربة ، بوجوده في عالم فريد ذي مواصفات خاصة ، الأمر الذي يعنى التخلي عن المعطيات السابقة المحصلة والاستسلام لتيار ابن عربي الخاص ، يعرض علينا مراثياته وروائحه وطعومه وحركة فكره التأملى ، بالطرق التى يحددها . وبما يخدم اتجاهه إلى جعل الملقى في حالة من « الممارسة السلبية » تتحقق من خلالها غايته في التأثير على « الآخر » والخلاص من ضعفه - بما هو شيء يقع خارج ذات الصوفى - في الوقت نفسه :

والخيال - عنده - منفصل ومتصل : « المتصل يذهب بذهاب المتخيل ، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعانى والأرواح ، فتجسدها بخاصيتها » (١١) ، وقد ساعده « فقر عصره » بالمعلومات النفسية ، إضافة إلى تخيلته وحرصه على الإطراف والإفحام ، أن يصل إلى درجة وضع عالم الخيال مع الله - أو هو هو - من حيث أنه تخرج إليه الحواس ، وهو صاحب الأكسير الذى تحمله على المعنى « فيجسده » في أى صورة شاء ، لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم .. » ، وغير ذلك من حلقات السلسلة .

وبما يلقى مزيداً من الضوء على مذهب ابن عربي في التصوف ، وعلى دوافعه الضمنية لتلك المواقف المشهورة عنه : رأيه في الوجود ومراتبه. فهو يرى : أن « ليس في الوجود باطل أصلاً ، وإنما الوجود حق كله والباطل إشارة إلى العدم إذا حققته » (٢) . وقد ذهب إلى أن كل موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من حضرات خمس ، هى « الترتلات

---

(١١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٠٩ وما بعدها .

(١٢) ابن عربي : مواقع النجوم ص ٧٩ .

التي هي تعينات وشئون الذات الأحدية في الصور الأسماوية المؤثرة في صورها المتأثرة .

أولها : تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة غير المجعولة (٥) ، وهو عالم المعاني .

ثانيها : التنازل من عالم المعاني إلى التعينات الراحية ، وهي عالم الأرواح المجردة .

ثالثها : التنازل إلى التعينات النفسية ، وهي عالم النفوس الناطقة .

رابعها : التنازلات المثالية المتجسدة المشكلة من غير مادة ، وهي عالم المثال ، وباصطلاح الحكماء : عالم النفوس المنطقية ، وهو بالحقيقة عالم الخيال .

خامسها : عالم الأجساد المادية ، وهو عالم الحس والشهادة .

ويفيد صوفيونا أن : الأربع مراتب الأولى من هذه المراتب هي : مراتب الغيب ، وكل ما هو أسفل فهو كالتتبع لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ، ولهذا شبهت بالنكاح ، وذلك عين تدبير الحق تعالى للعالم (١٣)

غير أن التعمق بما تقدم من تفصيل ووصف وتحديد ، يظهر أنه لا يفيد أي إيضاح لشئون الذات ، الأحدية ، بل إنه ينطوي على شيء غير قليل من الخلط والأحكام القيمة والتكهنات والمخالفات المقصورة لما هو شائع من تقسيمات النفس عند الأفلاطونيين وغيرهم من مصادر التصوف الإسلامي آنذاك .

فنحن يمكن أن نضع حضرة : تجلي الذات في صور الأسماء القائمة ، وهو عالم الأفهام ، قبل عالم المعاني — مثلا ، إذ لا رابطة سببية أو وجودية

(\*) وردت في المطبوع : ( الغير المجعولة ) .

(١٣) شرح القاشاني على « فصوص الحكم » ص ٢٧٢ .

بينهما : ويمكن أن نضيف بين عالمي الأرواح المجردة والنفوس الناطقة ،  
عالم العقول المفارقة ، كما يمكن أن نضيف عوالم آخر متعددة لتلك المراتب ،  
دون حرج مانع ، ولا سيما بين المثلين الرابع والخامس .

وقد أدت مواقف ابن عربي تلك ، إلى امتداد يده لتعريف الوحي ،  
بما يجعله غير ممنوع عليه ، داخلاً في ما أضافه إلى نفسه . فقال : « هو ما تقع  
به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة ، فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى  
المقصود بها ولهذا سميت عبارة ، بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات  
المشار إليه . والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ، ولا أصح من أن  
يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه ، فإن لم تحصل لك هذه  
النكته فلست صاحب وحي ، ألا ترى أن الوحي هو السرعة ، ولا سرعة  
أسرع مما ذكرناه » (١٤) .

بهذا يبدو نوع من المخالفات الفكرية التي ارتكبها ابن عربي ، أثناء  
تأسيسه مذهبه الصوفي الخاص : فهو يصل إلى إقرار أن « الإشارة هي  
الوحي » من خلال الإيهام بوجود قضيتين متقابلتين ، تتمثل الأولى في  
التفريق بين الإشارة والعبارة ، وتتمثل الثانية في الزعم بأن السرعة هي  
ميزة الوحي — علماً بأن الحال تقتضي أن يكون المعنى المنقول هو المقياس :  
وبهذا يبدو أن ابن عربي لم يقدم تعريفاً ضمنيّاً للوحي ، وإنما عبر عن وجهة  
نظره في أن الإشارة أسرع من العبارة — وهذه ليست قضية خلافية — وأن  
الوحي سريع .

وتبدو الحيرة في هذا التعريف آخذة بتلايين صوفينا ، إذ أنه يريد  
الوحي شيئاً إجرائياً ملموساً — إذ اعتبره إشارة تقوم مقام العبارة — ثم يريد  
جعلها شيئاً خاطفاً فيوحد بين الفهم والإفهام والمفهوم منه ، باعتباره

---

(١٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٧٨ .

عين الوحي أى هو بذاته ، فيقع فى غلط توحيد المتباينات بالتساوق والتحايت . فإذا أدرك انغلاق كلامه وقصوره ، رعى طالب الإيضاح بأنه ليس صاحب وحي . وكأنما يعبر عن موقفه الضمى فى أن الغموض سبيل إلى الإشارة إلى حالة نفسية مختلطة .

كما اتخذ ابن عربى موقفاً خاصاً تجاه العالم . الإنسان ، حيث ذهب إلى القول : « وقد ثبت عند المحققين انه ما فى الوجود إلا الله ، ونحن إن كنا موجودين فلأنما كان وجودنا به » (١٥) ، « وسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » (١٦) ، « فما وصفنا الباري بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى » (١٧) . فنشأ عن ذلك نتائج اعتقادية هامة ، قصمت ظهر الفكر الدينى خلال مرحلة من تطوره ، وما زال أوارها حتى الآن .

يقول : « الإنسان روح العالم وعلته وسببه ، وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . اعلم ان اكل نشأة الإنسان إنما هى فى الدنيا » (١٨) ، « وصورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله فى الدنيا ، فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور » (١٩) :

هكذا يظهر إيمان ابن عربى بـ « وحدة الوجود المادية » الخجل ، التى تعتبر الإنسان - المادة روح العالم وعلته وسببه . وبذا يظهر إيمانه المستر بمقيدة « التناسخ » المحرقة ، التى تجعل من احوال الإنسان فى الدنيا ، أسباب بعثه على صور معينة متنوعة بعد الموت ويزيد ذلك وضوحاً

---

(١٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٦٣ .

(١٦) ابن عربى : فصوص الحكم - فص ادريسى .

(١٧) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٤ ص ٢٥١ .

(١٨) المصدر نفسه ج ١ ص ١١٨ .

(١٩) ابن عربى : كتاب التراجيم ص ٣٥ .

وتعقيداً في وقت واحد: رأيه المادى في الخلق، رغم جميع ما يزعمه من تجريدات لا مادية .

يقول في مجلدة « التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الحيوانية »  
باسطاً رأيه في خلق الإنسان : « فلما أوجد ( الله ) هذا الخليقة ( الإنسان )  
على حسب ما أوجده ، قال له : أنت المرأة وبك ينظر إلى الموجودات ،  
وفيك ظهرت الأسماء والصفات . أنت الدليل على ، وجهتك خليفة  
في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك ، تمنهم بأنوارى ، وتعلمهم بأسرارى ،  
وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك » (٢٠) .

وابن عربى - ههنا - يقع في مغالطة اجتماعية ، مفادها جعل الإنسان  
موجهاً للإنسان نفسه وحسب ، فلا جدليد في هذا الموقف على المستوى  
الفعلى . إذ أن الزعم بإرسال الإنسان خليفة لله في الأرض ، يعنى أن تتعلم  
بقية الموجودات « العاقل » الأخرى - غير الإنسانية - كيفية الوصول  
حقيقة الوجود وأوضاعه ، ونظراً لكون الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل  
أو المتكلم باللغة ، فإن وجوده لن يحقق تلك المهمة إلا ضمن الإطار الإنسانى  
نفسه ، مع اعتبار القوارق النوعية بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد .  
وهذا ما يجعل كلام ابن عربى نوعاً من الإدهاش ، لا ينجم أى غرض  
معرفى ، على المستوى التجريبي .

وهو يسير غير قليل في طريق خيالاته السابحة ، يطرف الأخبار والتأليف ،  
متحرراً من القيود والموانع التى تفرضها طبيعة البحوث المنطقية أو الثقافية  
للنهجية وغيرها من أغراض ، فتشنى له كثير من الإغراب . يقول : « أعلم  
ان الله لما خلق آدم عليه السلام الذى هو أول جسم إنسانى تكون ، وجعله  
أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية ، وفضلت من خميرة طينته  
فضلة خلق منها النخلة ، فهى اخت لآدم وهى لناعمة ،

---

(٢٠) ابن عربى ! مجلدة غير مرقومة .

ومهاها الشرع عمة وشبهها بالمؤمن ، ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات :  
 وفضل من الطينة بعد خلق النحلة قدر السمسة في الخفاء ، فمد الله في تلك  
 الفضيلة أرضاً واسعة القضاء ، إذا جعل فيها العرش وما حواه والكروى  
 والسموات والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار في هذه الأرض  
 كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض ، وفيها من العجائب  
 والفرائب ما لا يقدر وقدره ويهر العقول امره . . . وفيها من البساتين  
 والجنات والحيوان ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كله  
 حتى ناطق ، كحياة كل حي ناطق ، ما هو مثل ما هي الأشياء في الدنيا ، وهي  
 باقية لا تفتى ولا تبدل ولا يموت عالمها ، وليست تقبل هذه الأرواح شيئاً  
 من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها ، أو علم الأرواح من الخاصية :  
 وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسادهم ، فيتركون في  
 هسنة الدنيا هياكلهم ويتجردون ، (٢١) :

ثم يمضى هذا الصوفي ، فيتحدث عن ماء تلك الأرض وطعامها وأبنيتها  
 وسلوك زائريها ، ما فيها من خيرات ، مستخدماً الصور البلاغية بإفراط ،  
 مؤكداً اختلافها أو اتلافها مع ما هو مألوف وغير مألوف ما هو واقعي وما هو  
 تصوري متناقض ضمناً ، تاركاً لنفسه مسيراً للتأويل ، بالقول : « وكل ما أحاله  
 العقل بدليله عندنا ، وجدناه في هذه الأرض ممكناً قد وقع » ، (٢٢) .

ماذا نقول في ذلك الركام ؟ : وسداجة المتصوف ابن عربي وغفلته  
 لا أحدهما ، لا تسويغ لهذه المبالغات في وصف عالم خياله المزهوم - الزاخر  
 بكل مريح ولد يد وسار - بعد أن اعتبره « بديلاً » عن العالم المادى ،  
 بالادعاء لا بالفعل ، فلم يتجاوز إطار التصور الذهني ، عبر أحلام اليقظة  
 وأسقاطات الرغبات التي لم تجد لها متنفساً إلى الظهور بسبب سياسة  
 القمع الصوفية .

---

(٢١) أبو عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٧ وتالياتها :

(٢٢) المصدر نفسه ص ١٣١ .



إن وصف هذا العالم الغريب ، بما فيه من تلابون ومغريات وأوضاع ، يضرب عرض الحائط باعتبارات التجانس في المقاييس الفيزيائية وسواها ، فتركيبه متناقض بحسب وصف ابن عربي ، وهو - تبعاً لذلك - عالم تفرغ انفعالي ، يرجى حصول الصوفى على المتعة واللذة ، ويدخله في عالمها ، على المستوى التخيلى بمثابة نوع من « التعويض » عن الممارسة الفعلية . لهذا فإن « الإرواء » يتم عن طريق إزاحة الطاقة في موضوع بديل .

وإذا جاوزنا ذلك إلى الفكر الاعتقادى الدينى ، الذى يحيل إليه هذا العالم الموهوم ، اعترضت طريق الصوفى مشكلتان ، فقد أطلق القول - جزافاً - بأن أرضه المذكورة اكبر « بملايين المرات » من العرش وماحواه - الله ! - . والكرسى والسماوات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والدار ، وإذا اخذنا كلامه على محمل التمثيل ، فلا يمكن تسويغ قبول ان الخيال يتجاوز العرش والكرسى . . . وغيرها ، بحيث يصدق الادعاء الساذج بانثاق كل ذلك من أصل « مادى » حشره دون ضرورة هو طينة قدر السمسة .

مهما تكن حوافز ابن عربي ودوافعه إلى الرمز ، فإنها لا تنجح في تلقى سقطاته وأغلاطه وتناقضاته ، التكوينية والفكرية والاعتقادية ، بل تقف شاهداً على فهامة وهشاشة وعدم جلوى هذه الرياضة الذهنية الحرة على بساط الترغيب في السلوك الدينى ، ولذلك لم يرصوفينا بدأً من التلرع بما يندفع عنه مجاهرة « الفقهاء » بانحراف اعتقاده الدينى ، فقال : « ما زالت الفقهاء في كل زمان مع المحققين بمنزلة الفراخ مع النبين » (٢٣) ، فأنزله نفسه حيث كان يدعى كل حين ، على نحو يحقق رضاه الذاتى ، ويهد له طريق « خلاص » من القلق الناشئ عن ملاحقة أولئك الزمرة من المفكرين الدينيين المناوئين ، الذين يعلنون مصلر تهليل مباشر لوجوده الفكرى

والواقعي ، حال دون تحقيق مطالعته الكثيرة عبر أسفاره العديدة في بلاد المسلمين :

ومن المفيد للاطلاع على مكونات نفس صوفينا المرمى ورأيه في مقومات النبوة ، أن نقابل بين تناولين اثنين لأثر ديني شهير شائع ، هو حادثة « الذبح » التي تنقلها الكتب عن « إبراهيم - النبي » ، وتعدد نموذجاً يحتذى في « التضحية الإنسانية » والانقياد لما هو إلهي ، غرضه الأساسي تأكيد « الثقة » في الله ، من خلال الانصياع التام لرغباته ، والتوكل عليه في مباشرة السلوك المصيري أو عقد العلاقة مع آخرين . فقد عرض ابن عربي في كتابه « فصوص الحكم » لهذه الحادثة من منظور ديني ، يحمل آراءه ومواقفه التفسيرية الخاصة . تناولها « سورين كيركجارد » في كتابه « الخوف والإرتجاف » من منظور الفكر « الوجودي » الحديث ، الذي لا يؤمن بفكرة الثبات ، ويعتبر التغير سمة مميزة للفكر البشري كله .

نقل « أبو العلا العفيفي » رأى المفكر الاستشراقي « نيكلسون » في وصف أسلوب ابن عربي في هذا الكتاب ، فقال عن صوفينا : « إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريحن الاسكندري . ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لغته اصطلاحية خاصة » ، مجازية معقدة في معظم الأحيان . . ويمثل الكتاب في جملة نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض » ( ٢٤ ) .

ويضيف العفيفي إلى الرأى السابق قوله عن ابن عربي : « لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً ، لا سيما إذا عبد إلى الحيل

اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريد بها « (٢٥) ، وأجمل خصائص أسلوب صوفي في نقاط ، أهمها : (٢٦) .

١- أن ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر ، لأغراض في نفسه . فعباراته تحمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير إليه ظاهر الشرع ، والآخر باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ، ومن يعمق النظر في معانيه ومراميها يدرك أن المعنى الثاني هو الهدف الذي يرمى إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع ، فلأنما يقدمه لإرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشون أن يتهموه بالخرج والمروق .

٢- أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث فيحملها من المعاني ما يخرجها عن أصلها : فـ « الخير » الذي تكلم عنه أفلاطون « والواحد » الذي تكلم عنه أفلاطون ، « والجوهر » الذي تكلم عنه الأشاعرة و « الحق » و « الله » كما يفهما المسلمون ، كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد ، وغير ذلك كثير .

٣- قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه ، فيؤدى ذلك إلى تضليل القارئ الذي يأخذ بجميع لوازم ذلك :

٤- لا يلتزم الرمزية - على صحتها - التزاماً مطرداً . فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر .  
٥- كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ، حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها ، فيؤدى إلى خلط كثير .

(٢٥) المرجع نفسه ص ١٣ .  
(٢٦) المرجع نفسه ص ١٧ وما بعدها .

يستند موقف . كير كجارد إلى شخصيته الحرة « الذى يظهر فيه ما يظهر فى الشخصية الإنسانية من دوافع وأهواء وميول . أما موقفه المنهجي الرمزي فيتجلى فى حرصه على جعل « لإبراهيم » رمزاً للقلق - الخلق : ويستنبط مما ذهب إليه ثلاثة أنواع من القيم التفسيرية ، هى :

(أ) ما يظهر فى النسق المنطقي للمحاكمات والقضايا الفلسفية ، من خلال أصول مذهبية قابلة للتحديد :

(ب) ما يمكن فى تحليل الأحوال النفسية من هوى جامع ، يظهر فى تفسير قصة إبراهيم وما جرى فى ذهنه ، حين عزم على تضحية ولده ، وما فى ذلك من الإسقاط الشخصى المقم بأحكام القيمة غير الملزمة التى هى تعبير عن مواقف عاطفية .

(ج) ما يظهر فى الطريقة الوعظية الملحاح ، التى لم تلتزم بجانب الهدوء فى عرض الأفكار وبيان لواجع الهوى ولذائل العاطفة ، حيث يتبدى العالم البديل الذى يطرحه المفكر مستقبلاً للإنسان .

أما موقف ابن عربى فمربوط بما دعاه : إدراك الحكمة الإلهية ، وموضوع ميتافيزيقاه يعتمد قيمياً رمزية من خلال ظاهرة المكتوب ، ويدعى صلبه عن حقيقة مثالية تخرج عن حدود كل وصف . لذلك يتسم ترتيب فصوص الحكم وأسلوبه - و الرمزية الباطنية اللتين وجهتا عرض أفكاره باقتصاد أحياناً ، وبإفادته لم تكن لازمة أو موفقة فى أحيان كثيرة ، اتخذ شكل الاستطرادات والتداعيات المملة ، وأنواع القيم التفسيرية التى يمكن استنباطها من عرض ابن عربى (٢٧) هى :

(أ) اتباعه المنطقية أحياناً ، والتخلى عنها غالباً ، بل مخالفتها . ويظهر فى ذلك أصول مذهبية تصل إلى حد التناقض .

(ب) اعتماده تحليل الأحوال النفسية بالاستفادة من الخبرة الشخصية

(٢٧) أنظر ابن عربى : فصوص الحكم ص ٨٠ وما بعدها .

— وليس المعطيات العلمية — واعتباره مغزى التضحية ظهوراً على المستوى  
الريحي ، رغم إقراره أن القصصية للتبعة في السرد لا يمكنها تجاوز إطارى  
النفس والجسد ، وهذا كله مشحون بأحكام قيمة متفاوتة .

(ج) رمى بأسلوبه غير المباشر فى عرض العواطف والدوافع الإنسانية ،  
إلى التماسى عن الآفاق النفسية المألوفة ، وقد حرص أن لا تكون معرفته  
نتاجاً للاضطلاع العلمى ، ولا ترتد إلى الذكاء التحليلى والتركيبى . وابتعد  
عن ذلك لزعمة الوصول إلى معرفة يتحد فيها العارف والمعروف ، ويؤلفان  
أمراً واحداً ، وهذا عالمه الخالد الذى يكرره .

وضع كبير كجارد « الشاعر » فى أعلى مراتب الكمال ، فهو — إن  
لم يبلغ شأواً البطل — يدرك عظمتة ، وقد امتدح قدراته وطرق تعبيره عن  
العواطف والأهواء والميول والذكاء التحليلى والخيال . اما ابن عربى فقد  
اعتبر « العقل الخفى » طريق الوصول إلى التعبير عن المعرفة النوقية ، التى  
لا تتحقق إلا بروحانية صرف — أى بوحى .

هكذا تبلو الغاية والطريقة والأسلوب مختلفة بين المفكرين ، وما هو  
مشترك بينهما : موضوع الذبح أو التضحية ، ومع ذلك تتلاقى سيرورة  
المعاناة النفسية الإنسانية ، وتتلامح أطوار القلق والخوف والصراع ، عبر  
شحن إنفعالى لـ « الديدنلو » يتصاعد بحسب المواقف والأفعال  
والأحكام المترتبة .

فمركز الاهتمام والتأمل عند كبير كجارد، هو إبراهيم، حيث يعتبره رجلاً  
هادياً ابتلى بسلاء جسيماً ، بسبب الحالة التى يقاسمها ، فى خيار الذبح  
أو عدمه ، وما ينشأ عن كلا الوضعين من مشكلات . اما ابن عربى فيخلع  
عن إبراهيم الصفة الإنسانية ، ويجرده من نفسية الرجل العادى ، فتضيق  
كل مقابلة بشرية ، وتتركز جهوده النظرية على بيان درجة نبوة إبراهيم  
والكشف عن سرها ، وتقع الهوة الفاصلة بين العلم الإنسانى الواقعى الصوفى

والعالم الخبيث للنبى ، ويسلو الأمر بعيداً عما يعنى الإنسان وضرباً من التامل لحالة نموذجية مثل .

يستقر فى أعماق كيركجارد إيمان بفكرة إمكان وصول أى امرئ إلى درجة إبراهيم - النبى ، إذا اكملت فيه مقومات ذلك النوع من العزيمة والإيمان، اللذين رآهما كيركجارد فى ذاته الإنسانية . ووقف ابن عربى فى منتصف الطريق ، إذ رأى إمكان اختيار أى امرئ الطريق الإبراهيمى ،<sup>٢٢</sup> فيبلغ درجة الولاية بإيمانه ، لكن لن يصل إلى درجة إبراهيم فى النبوة ، فهو أباح التجربة وتوقف عن التسمية .

للكل اختلفت بنية للمشكلات التى أثارها كل من المفكرين ، وتباعدت بحسب كل وجهة نظر ، وأهم القضايا التى استخلصها كيركجارد من قصة إبراهيم ما يأتى :

١- أمر الله إبراهيم أن يقدم ابنه قرباناً له ، وهذا الأمر يناقض مبادئ الأخلاق ، كما يناقض المشاعر الإنسانية . فما هى الآلام التى تساوره بسبب ذلك ؟ ، وهل ثمة أحوال تعلق أو ترفع فيها مبادئ الأخلاق ؟ ! .

٢- لقد سلك إبراهيم مسلكاً يخالف الأخلاق الإنسانية ، إطاعة لأمر ربه ، فلم لا يعتبر قاتلاً وجرمياً - مع اعتبار عمله واجباً مطلقاً نحو الله ؟ ! .

٣- لم يشرح إبراهيم دواخى فعله لأحد فهل لصمته سبب معقول ؟ : [

٤- الأمر الذى تلقاه إبراهيم هل أتى من الله أم هو تقرير وخداع من الشيطان ؟ ! . ولما كان المعروف ان الله لا يكلم إلا رسله فهل سأل إبراهيم نفسه : هل أنا رسول الله ؟ . أم من هو فى واقع الأمر ؟ .

واضح أن جميع هذه المشكلات والقضايا التى أثارها كيركجارد تتعلق بالقواعد الأخلاقية التى تهتم مجتمع البشرية جمعاء وترتبط بحالات

النفس الإنسانية التي تصدر أفعالنا عنها وإن لم تكن بعيدة عن الميتافيزيقا التي ترتبط بها على نحو غير مباشر . وتتعلق في الأساس من إزاحة الطاقة النفسية «ديدنلو» من موضوع معرفي إلى آخر وتلج على معالجة مشكلات «إيمانية - قيمية» تتبدى على بساط البحث عبر طرح القضية الأساسية المتمثلة في «النوبة» ومدى استنادها إلى الواقعية الإجرائية أو انبثاقها من التأمل الشخصي وما ترتبط به من آمال ورغبات .

ولا يغفل الحل عند كبير كجارد من الإيحاء بأن قضية «التضحية» التي هي أبرز مميزات «الإيمان» الحقيقي لا يمكن أن تتم دون إرهاب شخصي متعب ، يتم من خلال تركيز الاهتمام على موضوع الوجود ومتعلقاته انطلاقاً من حالة نالشعور بانعدام القدرة الإنسانية على «تغير» ما هو إلهي : فينحصر الجهد البشري في الوصول إلى رتبة - ولو متدنية - من إدراك ما هو مفارق غير قابل لأحكامنا في حالتها الراهنة .

ويبدو هذا الخلاف بين ما هو إلهي وما هو إنساني صميمياً لا مجال إلى الخلاص منه مما يجعل الحل المعرفي مستحيلاً على المستوى العقلي العلمي بالقياس إلى القدرات الإنسانية المتواضعة وكأن أداة معرفة الإلهي غير كافية لتحقيقها .

أما الموضوعات والقضايا التي بحثها ابن عربي فتختلف عن ذلك وهي - من المنظور المقابل لما سلف - كما يأتي :

- ١- لماذا يوصف إبراهيم بأنه خليل الله وما هي مترثته الروحية ؟ .
- ٢- ما معنى الإنسان الكامل ؟ وكيف يمكن الوصول إلى معرفة الحقيقة العليا أو النهائية ؟ .
- ٣- ما معنى الأمر الإلهي والإرادة الإلهية وما هو التجلي والجبر والعلاقة بين الله والإنسان ؟ .

٤- ما هو سر القسداء حيث ذبح إبراهيم خروفاً بدلاً من ولده ؟

وجميع هذه المشكلات والقضايا تتصل بالميتافيزيقا مباشرة ؛ ولا ترتبط مع المعطيات النفسية والتحليل المنطقي ، إلا بأسباب واهية جداً . وقد أريد لها الانفصال ، عن أحوال الأخلاقية الإنسانية ، فقطع ما بينهما من أسباب ؛ وانحصرت في مفاهيم لغوية وتأويلات ، إضافة إلى الجهد التلقيني الظاهر في القضايا الأساسية والمستخلصة حيث بدت مفروضة بمثابة مسلمات او مصادرات أو آراء شخصية تعبر عن حالة معينة ، هكذا تبدو القضية بعيسدة عن الاهتمام بالمصير الإنساني العام ، شاهداً تاريخياً على طريقة من طرق الفهم أو القبول :

وقد احتفظ ابن عربي لإبراهيم بطبيعته الإنسانية ، من حيث عجزه عن التعبير عن رؤياه ، وقصور خياله عن إدراك مقاصد ذلك الاختبار بحلمه تضحية ولده : وجعل مشكلته في معرفة ما إذا كان عليه التعبير عن الحلم بتأويله أو التصرف وفق ظاهره ، فهو - بذلك - يواجه مشكلة المعرفة الجوهرية . وحله حل « إحيائي » ينطوي على الممارسة السلبية ، إلى جانب غموضه : فهو يعتبر « الإصطفاء » الإلهي المستند الأول في وصول المفكر - الإنساني إلى الحقيقة واكتشاف الرضعية الصحيحة او العصادقة في مجريات هذه الحياة ووقائمه :

هكذا ينقل ابن عربي مستوى المشكلة ، من إطار التخصيل ، إلى الهبة والاختيار ، ويطل - بذلك - كل جهد شخصي إنساني في التقدم ، بعيسدا عن العناية الإلهية ، بل التسيير الإلهي وما ينطوي عليه جبرية :

وقد خرج الصوفي المرمي من الصراع بين القسر والاختيار ، باعتباره خدعة : وذهب إلى أن القسر يكون إذا نزل بنا أمر بالرغم من إرادتنا



والخاصة ، ولكن الله يرسل ما تتطلبه أعياننا الثابتة وتقتضيه ، وهذا يعنى تلقينا الأمر من طبيعتنا الأصلية . وان ما نفعله هو إظهار تلك الطبيعة

ومرد ذلك عند عى الدين هو : أن المخلوقات ظهرت للوجود حين تراءت الأسماء الإلهية فى الأعيان الثابتة ، ويتلقى كل من هذه الأعيان الفيض الإلهى الذى يوائمه هذا الفيض الذى يتجلى فى كل مخلوق بدعى الرب ، فيدعى المخلوق - مقابل ذلك - بالعبد او المربوب ، ويعطى كل رب مربوبه الأوامر التى ترغب فيها طبيعة هذا المربوب ، ولذلك امتنع أن تتلقى أوامر تكون قاسرة بأعيانها الثابتة ، وكل ما هنالك أننا نتلقى أوامرها الخاصة التى تؤثر فىنا . فكل عبد يرضى ربه ويحبه ، إذا تصرف كما تقتضيه طبيعته الأصلية .

هذا الحل الذى قدمه ابن عربى حل نظرى صورى ، يستند إلى مفهومات لغوية يستدعى بعضها بعضاً ، بحيث توهم أن هذه العلاقة هى من النوع السببى أو الوجودى أو الغائى وغير ذلك . لكن تحليله يظهر صدوره عن ميتافيزيقا أخلاقية ، تعد « الفضيلة » فى ما يبذلها الإنسان من جهد لمعرفة عينه الثابتة ، وما تتطلبه هذه الماهية - التى تعتبر غامضة بذاتها ، من حيث اختلاف الرأى حول وضعها الأمثل - فتبلى القضية دوراً منطقياً ، تفترض برهاناً ما يجب أن تقيم عليه البرهنة .

ويبدو « الشر » فى هذا الإقرار : إهمال المرء عينه الثابتة أو إغفالها ، فمعرفة هذه العين على النحو الصحيح هى « حكمة » النفس ، والنفس - ههنا - نفس هادئة حيية الفكر ، غائياً إنجازاً ما رسمه الله لها ، دون أى قطع حر إلى ما هو غير ذلك ، وهذا مما يجعلها زعماً نظرياً يختلف عن الإنسانية الواقعية ، فلا تجتمع معها إلا برد هسله إلى تلك .

يقول صوفينا : « فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه . ففضل إسماعيل غيره من الأعيان

بما نعتة الحق به من كونه عند ربه مرضياً ، وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ( ارجعي إلى ربك ) ، فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربه الذي دعاها فصرفته من الكل ، ( راضية مرضية ) . ( فادخلي في عبادي ) من حيث ما لهم هذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك ، ( وادخلي جنتي ) التي بها سري ، وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذلك : فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي . فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت

فَإِنِّي عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبُّ

لَمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ

وَأَنْتَ رَبُّ وَأَنْتَ عَبْدٌ

لَمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ

فَكُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ

يُحِلُّهُ مَنْ سِوَاهُ عَقْدٍ

فرضى الله عن عبده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى : فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد لأن المثاليين لا يجتمعان إذ لا يتمايزان ، وما ثم إلا متميز فما ثم مثل ، فما في الوجود مثل ، فما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاف نفسه ، ( ٢٨ ) :

---

( ٢٨ ) ابن عربي : فصوص الحكم ص ٩١ وتاليتها .

ينشأ عن ذلك أن المصائب لا تأتي من الخارج ، لأنها من متطلبات الأعيان الثابتة ، حتى أولئك الذين يخللون في جهنم يشعرون — بعد أمد — بعلوبة العذاب ، لأنه يناسب معطيات طبائعهم الأولى . فمن جهل طبيعته الأولى ، أو من يفقه حقيقة تعاسته ، تمرد على ذلك الضيق والتسويق ، ومن عرف أن المصيبة جاءت من عند الله لبث صامتاً ، وأما من بلغت معرفته عينه الثابتة وجد في الألم خاصية لوجوده ، وشهد فيه جنة ربه . هذه المعرفة ضرب من الجهل الذي يرضى به العبد ربه ، وهذا هو الرضى الحقيقى . وتلك هى المرتبة الروحية التى وصل إليها إبراهيم وولده إسماعيل أو إسحق .

هكذا يستقر سعى ابن عربى على معرفة هى ضرب من الجهل ، يرضى به العبد ربه . فإذا بالسمى المعرفى قضية جوفاء غير حقيقية ، لا يتجاوز إطار الترادف اللغوى بين ضدين ، كأن صوفينا قد حكم بعدم اختلافهما ، وبالمساواة بينهما . فهذه الطريقة التصورية فى الربط لا تتصل بأى معطى عملى ، وتكتفى بتحليل المعانى التى تشير إليها الألفاظ المستخلصة ، بعيداً عن كل ما هو واقعى إنسانى .

فإذا التفتنا إلى مراتب الوجود عند المرمى ، ألفيناه يضع الكائنات فى درجات من الله ، بحسب شعورها بالسعادة ، معتبراً أقربها لله هو الذى يشعر بالسعادة العظمى ، وتزداد درجة التجلى كلما كبرت المسافة التى تفصل الكائن عن الله . ويلهب إلى أن أقرب المراتب : مرتبة الجواهر ، ثم النباتات ، ثم الحيوان ، ثم الإنسان فى آخر الترتيب .

هذا هو « المنحنى الهابط » للوجود ، وكلما ابتعدنا عن الأصل ازداد الميل والإنجذاب إليه . فإذا سلك الإنسان الطريق الروحى ، يمر مرتقياً بالتدرج العكسى ، على المراتب المتتالية : الحيوان والنبات والذرات والجواهر ، حتى يصل إلى الله ، وهذا هو « المنحنى الصاعد » للوجود .

ويرى ابن عربى — فى هذا السياق — أن خاصية مرتبة الحيوان هى :

أن الإنسان حين يكون فيها لا يسمح لفكره : أو لرأيه الشخصى ، بمعارضة أمر الله : وإنما يجعل إرادته وفق أمر الله ، ويفيد أن إسماعيل كان يجتاز هذه المرحلة حين « الابتلاء » ؛ لذلك عبر « الكباش » تماماً عن درجة ولايته ، وهذا هو سر توضيح الكباش ، وقد جعل ابن عربى طريق معرفة « الحقيقة العليا » منازل أو مقامات ، هى : مقام التجلى ، مقام السر ، مقام يغيب فيه التجلى والسر ، ولا تحصل درجة الولاية — بمعناها الحقيقى — إلا بعد بلوغ المقام الثالث ، ودرجة « النبوة » وراء ذلك ، وللوصول إليها ينبغى التزول بعد الصعود ، ثم الوصول من جديد إلى مرتبة الإنسان :

هذه هى الصورة المشوهة التى أنشأها ابن عربى من متوافر المعلومات عن « المعرفة عند أفلاطون » ، بجذليها الصاعد والهابط ، وقد زادها تقليداً جعله إتمام تلك الرحلة صعوداً إلى الله — عند المسلم — هو ليلة المعراج رمزاً وإتمام تلك الرحلة هبوطاً يدعى رمزاً ليلة القدر ومعنى ليلة القدر — عنده — ظهور جسم الرسول أو التجلى ، وفى هذه اللحظة تتجلى الحقيقة المهدية . وهكذا تبدو درجة النبوة أعلى من درجة الولاية ، ودرجة التجلى أشرف من درجة السعادة ، ويشعر الولى فى ذروة المعراج بغبطة وهناءة . لا يرغب معهما فى الهبوط إلى حال البشر .

أما كبر كجارد فلم يرد لتجربته التعبيرية ذلك الذى مر عند ابن عربى ، واكتفى بقصرها على الواقع الإنسانى والأخلاق البشرية ، فابتعد بها — ما استطاع — عن متنازل الميتافيزيقا وكان دأبه أكثر التصاقاً بتحريك عواطفنا ، فى حين اكتفى محبى الدين بتكريس مشاعر النقص والقصور والانشغال والخوف والقلق ، لكى يشعروا له صياغة صورتى « العذاب » و « العلوبة » عن طريق الرد اللغوى ، وبملاحظة قابلية الديندنو للإزاحة . حيث يحقق موضوعات يتم التوصل إليها — غالباً — عن طريق الليلى ،

نظراً لاشتراكها جميعاً في التركيز على نقطة أساسية هامة ، ترمى الوصول إليها ، تتمثل في ربط « الخلاص الإنساني » بنوع من « الاصطفاء الإلهي » عبده الصوفية الدينية محوراً الناظم ، خلال تجاربها العملية جميعاً .

لقد رأى كيركجارد أن الله - إذ امر إبراهيم - ترك له حرية أن يطيع الأمر أو أن يرفضه ، لكنه لو لم يطع لما أمكن أن يكون نبياً ، وتصرفه المنافي للأخلاق الإنسانية هو الرمز الذي جعل من حالته ابتلاء حقيقياً . فالإذعان والقبول ظهرا في القسرية التي وقع إبراهيم تحت تأثيرها ، وقبلها بصمت دون أن يثور عليها ، لعلمه أن تلك مشيئة الله ، ولا يتغير من الأمر شيء ، سواء سمي ذلك إذعائاً غير متناه أو رضى مطلقاً .

الخلاف الشكلي - وهنا - لا يتمتع بقيمة حقيقية واقعية ، بل هو أقرب إلى الوهم في تصور أحد الاحتمالين مكان الآخر . أو أن ذلك سوف يرتد إلى المفاضلة بين اختبارين متعارضين تماماً : يمثل أحدهما في أن الرب قادر على إنفاذ مشيئته ، ولو كان عبده رافضاً لإياها ، ويظهر الثاني في أن القبول بهذه المشيئة هو شيء من المقدورات الإلهية المحسوبة سلفاً ، ولا مجال إلى مخالفتها . ويرجعنا هذان الاحتمالان إلى « الجبرية » الإلهية أو الذاتية ، ولا مجال إلى القرار منها ، فتبدو قضية الذبح - من أصلها - مجرد إشكال قصصى لا يستند إلى أساس منطقي ، بقدر ما هو مستند إلى جانب ذوق عاطفي .

للك تركيز جهده كيركجارد على إظهار مشاعر إبراهيم ، بتأثير قلقة العنيف ، لأنه نوى ارتكاب فعل متناف للمشاعر والأخلاق الإنسانية - من جهة - ولعدم قدرته على تسويغ عمله أمام الآخرين - من جهة أخرى - ففداً نبياً لألام الوحدة والعزلة والإحباط ، ويبدو أن قلقه كان ضرورياً ولازماً ، كي يصل من خلاله إلى إدراك « حقيقة » الوجود ، أي يغدو نبي الله ، فيحصل على تسويغ لما فعل .

اما بالنسبة لتنفيذ « الأمر » الإلهي ، المنافي للأخلاق ظاهراً ، فإنما يفسره وجود « الواجب » ، حيث تقوم . « علاقة » مطلقة بين الإنسان — بصفته فرداً — والله الذي لا حلول له . هذه العلاقة هي الحب والإيمان بالله ، فهي هوى جامع وجنون سام على نحو شخصي ، وبذا يتضح ان « الإيمان يبدأ حيث يتوقف العقل » .

وقد انتهى كيركجارد إلى ان المرء الذي يقيم « علاقة شخصية » مع المطلق ، يخرج عن نطاق ما هو « عام » ، وتغلب الأخلاق بالنسبة إليه أمراً نافلاً . وما يقوم به من واجب تجاه المطلق ، قد يكون منافياً للأخلاق الإنسانية ، لكن صلته بالله تبقى صحيحة ، ويصبح « خليل الله » كالنبي إبراهيم .

هذه النتيجة التي وصل إليها المفكر الوجودي ، لا تختلف في منطوقها عما وصل إليه ابن عربي . لكن كيركجارد يبدو أكثر توفيقاً ونجاحاً ، في اطلاعنا على قضية هامة من قضايا الوجود ، فقد اضطر صوفينا المسلم الى الإيغال والتعمية وارتكاب الخالفات المنطقية والتدخلات اللغوية ، بغية تحقيق هذا الغرض اضطره إلى ذلك : ضالة معلوماته وتقليده الأفلاطونية وحرصه على الإدماش وفقدان الضبط المنهجي .

وقد توج المراسي ذلك السعي ، بتحديد مرتبة الإنسان — الذي فيه النبوة — من الملائكة ، فلجأ إلى قصة تمثل قضية « التحصيل المعرفي » لدى الإنسان الأول ، مستنجاً ما أراد الوصول إليه سلفاً ، بطريقته التي لا تتقيد بالترتيب المنطقي بغيره من مقتضيات البحث .

يقول عبي الدين في ذلك ، مخاطباً « آدم » ، تلميذ الله : « قلت له : يا أبت إني أريد ان تخبرني بما علمت من الأسماء ، وهل كانت لك خلافة في السماء ؟ . فقال لي : يا بني إن القدم الواحدة مخصصة بالسماء ، والخلافة ذات قلمين فلا يصح فيها وجود الخلقاء . وأما ما سألت عنه من معلم السماء ،

فإن الله عرض على الحقائق قبل تأليفها وعرفني بأسمائها وأسماء من يتألف منها ، وأعلمني بكيفية تركيبها وتصريفها ، ثم عرض على الملائكة تلك الحقائق وأخفى عنهم ما أشهدني من الدقائق ، لما تقدم منهم في حق من التجريح كما رأيته في النبأ الصحيح ، فقال : انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، وأشار إليهم لكونهم حاضرين ، ولو اراد الأسماء خاصة لقال : عرضها ، وفي قوله • عرضهم (٢٩) ، محجة واضحة صادقة يعرفها من فرضها .

فعرفت الملائكة أسماء الحقائق في حال افتراقها . حين اختصصت انا بمعرفة أسماء وتركيبات حقائقها ، فقالوا : سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم انبئهم بأسمائهم (٣٠) ، فألفت الحقائق بطريق ما قلت : هذا فرس ، وألفتها بطريق آخر وقلت : هذا إنسان ، فأنبأهم بأسمائهم ، فظهرت حجة الله على خلقه ، وقام لهم برهان حقه ، فبمثل هذه الأسماء اختصصت ، وهى التى على الملائكة نصبت ، وإلا فليس في الأسماء عند وجود الأعيان معرفة غامضة عند الأرواح ، لأنها على مجرد الإصطلاح ، ولهذا اختلفت عوالم العبارات عنها عند شهودها ولم تختلف المعانى التى بها قوام وجودها ، ولهذا قالت العرب : هذا فرس ، وهو جواد . وهو طرف . وقالت الإفرنج فيه : كباله ، وقالت الروم : ألوغ ، وقالت الترك : أت ، وقالت الأرمن فيه : تسمى ، وقالت العجم فيه : اسب فالنفس تعقل معانيها ، وإن اختلفت اسمائها في مبانها : فقلت له : هذه الأسماء الكيانية ، فهل اختصصت أيضاً بالأسماء الإلهية ؟ ، فقال : عليها فطرت الصورة الإنسانية ، أنظرها فهى مصرفتك ، وتحققها فهى معرفتك ، وبمعرفة تفاضلت أشخاص هذا الجنس ، وبمشاهدتها تقدس العقل وزكت النفس ، فقلت له : : كذلك وجنتها ، ولهذا علبتها وما عبدتها (٣١) .

(٢٩) إشارة الى سورة البقرة : الآية ٣١ •

(٣٠) سورة البقرة : الآيتان ٣٢ ، ٣٣ •

(٣١) ابن عسرى : لطائف الأسرار ( تنزلات الأملاك ) ص ١٤٤

وما بعدها •

يثير هذا النص لابن عربي مشكلة هامة وخطيرة ، تبدى في وجود نوع من الخداع أو التآمر ، تم بين الله وآدم أبى البشر ضد الملائكة - لا يسرغه غير إدعاء صوفينا أخذ علمه عنه مباشرة - حيث جرى تلقين الله لآدم اسماء تركيبات الحقائق وطرق تركيبها ، ولم يلقن الملائكة سوى صورها القائمة دون معرفة بتصريفها ، كان هذا هو السبب الذى ادى إلى ظهور آدم عليهم ، فقد علم وجعلوا ، بقدر من الله ، وهذا مما يجعل الموقف الإلهي نوعاً من « الهروب » من مواجهة الملائكة ، الذين سبق ان جرحوا آدم بعدم السجود له من قبل ، كما ظهر ذلك واضحاً في موقف « إبليس » الذى استكبره وصسبه وأجله « السلاج » و « السهروردى » ، وغيرهما من المتصوفين .

لكن محي الدين يقسح في مغالطة تشأ عما سلف ، وتمثل في اعتقاده ان ما حصل في قضية ستر الحقائق المركبة عن الملائكة . كشفها لآدم ، هو حجة الله على خلقه وبرهان حقه . إذ ان السياق يقتضى العكس ، فقد قام القطع « الجبر- النفسى » او « الجبر الإلهى » ، لأن آدم والملائكة لم يأتوا بشيء من عندهم ، ما قالوا إلا ما عرفوه من الله . بإذنه . لذلك لم تستطع « النفس الإنسانية - لا سيما « الخيال » الذى يتباهى به صوفينا - ان « تبدع » شيئاً بالمعنى الدقيق ، وما نم لم يكن أكثر من استعراض لمعلومات تلقينية محددة . وهذا ما يؤكد راي ابن عربي في اللغة . حيث يذهب إلى ان النفس تعقل معاني الأشياء ، وإن اختلفت اساميا في مبانها ، عند الناس بحسب اختلاف التركيب اللغوى .

ويظهر ما تقدم طريقة صوفينا في اعتماد النص القرآنى ، اعتماداً شخصياً بفسر رأيه الخاص ، في جعل الإنسان خليفة الله في الأرض ليس في السماء غير ان هذا الرأى إيمان صرف ، وليس قوله بأن « الخلافة ذات قدمين ولا تصح في السماء برهاناً » . إنما هو اتهام تشيى بلاغى : ولو خطا



صوفينا إلى تحليل « الأسماء الإلهية » التي سأل عنها آدم أيضاً ، مستخدماً ما دعاه طريقة « التركيب » ، لاضطر إلى احد خيارين :

١ - التقطع بعلم وجود تمايز بين الأسماء الإلهية فعلاً . وهذا هو الحل الذي يضمن له وجود الواجب واحداً .

٢ - القول بأنها مركبة من حقائق ، وهذا يعني أن الذات الإلهية تتطوى على تمايزات ، فيكون في الله كثرة ، هذا ما لا يقبله فيلسوف الوحدة . لكن كلا الاحتمالين لا يخرجانه من انحصار رأيه في « إيمان » لا يقوم مقام « برهان » :

وتظهر محدودية فهم ابن عربي لطبيعة اللغة ، عندما يتخذ « معيار » التفريق بمعرفة الأسماء بين آدم والملائكة ، انهم يعرفون أسماء الحقائق في حال افتراقها ، وآدم يعرفها في حالات تركيبها ، وما درى ان كل « علاقة » حقيقية يجب أن تكون « مركبة » ، بحيث يمكن كشف حدود ربط أطرافها هذا مما يجعل تفريقه محصوراً في زعم لا - واقعي . وقد زاد ظهور فقرة في الذكاء التركيبي : وقوعه في أغلوطة « اتهام عكس اللوازم » حيث انتقل للبرهنة على ما تقدم ، بوضع معنى الاصطلاح اللغوي ، واعتباره حجة على الملائكة ، الذين يمكنهم - تبعاً لطبيعة اللغة نفسها - ان يصفوا عدداً لا يتناهى من الحروف المركبة والألفاظ المشتركة ثم يتم الإصطلاح على دلالاتها ، هذا وضع مألوف في اللغة . فقد نزع عن الملائكة كل معرفة ، في الوقت الذي كان يبرهن فيه على اقتصار معرفتهم على بعض أنواع المعارف دون أخرى ، وتغلبه لذلك غير كاف .

ولم ينفعه هروبه من التعرض للمشكلة الكلامية ، في تحديد رأيه - في هذا الموضع - في ذات الله وصفاته وأسمائه ، حين بت في الأمر حلاً لفظياً . فأوقعه ذلك في جعل الصفات متخارجة عن الذات ، رغم احترازه يجعلها صور إدراك العبد خالقه وليس هدف عبادته ، فوقع - ثانية -

في خطأ الفصل بين ما هي به الذات الإلهية وما هو لها . ولن يغفل ابن عربي فيما ذهب إليه قوله : « فليس غرضي في كل ما أصنف في مثل هذا اتقن معرفة ما ظهر في الكون ، وإنما الغرض منه معرفة ما وجد في هذا العين الإنساني والشخص الآدمي » (٣٢) :

وبيان محيي الدين التالي ، ينضح بالنوعى التي أحرجت صوفينا إلى تلك المواقف وغيرها ، مما يفرضه رأيه في وحدة الوجود . يقول : اعلم أن المعلومات أربع (٣٣) ، هي :

١ - الحق تعالى ، وهو الموصوف بالوجود المطلق ، لأنه ليس معلولا لشيء ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده ليس غير ذاته ، مع أنه غير معلوم انذات ، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني وهي صفات الكمال : وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بدليل ولا برهان عقلي ولا بأختصاص حد ، فإن الله لا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء ، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبه من لا يشبه شيء ولا يشبه شيئاً ، فمعرفةك به إنما هي أنه ليس كمثل شيء .

نلاحظ - وهنا - أن ابن عربي قد تابع المتكلمين في موقفهم الصوري من قضية واجب الوجود ، حيث قيل أنه واحد وجوده هو ذاته ، رغم أن ذاته ليست معلومة ، ويعلم بما هو عليه من معان ، فوقعوا بذلك في غلط منطقي . إذ أن فرض عدم معرفة الذات يتضمن عدم معرفة الصفات ، لأن الأصل في اعتقاد المسلم أن الذات لا تتطوى على كثرة ، وإلا لما استحال أن يوجد أكثر من إله . وذلك يفيد - من جهة ثانية - استحالة معرفة ما هو عليه الله من صفات المعاني ، وهذا ما دفع ابن عربي إلى اللجوء

(٣٢) ابن عربي : عنقاء مغرب - المقدمة .

(٣٣) انظر : ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ .

لطريقة التعريف ؛ « السلب » حيث قال : معرفتك به إنما هي أنه ليس كمثل شيء ، وهي معرفة « غامضة » بالتعريف .

٢ - معلوم ثان ، هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تنصف بالوجود : لا بالعدم . ولا بالخلو ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شيء من عدم ، كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره - قيل فيها محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها ، فإنها لا تقبل التجزؤ ، فدا فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم ثبت لنا القدم وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لاتنصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموماً وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط بالعقول ، فإن قلت : إنها العالم ، صلت ، أو : إنها ليست العالم ، صلت ، أو : إنها الحق أو ليست الحق ، صلت : تقبل هذا كله ، وتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتستتره بستره الحق ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها :

هكذا يبدو الخلط غير المتجانس في وجود المشكلات والقضايا ، وقد تحول إلى حشد من الاحتمالات المتناقضة - يدخلها ابن عربي بوتقة الوجود ، ليتخلص من الفروق القائمة في المنطق بين الجوهر والأعراض ، بين الله والموجودات الأخرى ، تاركاً قضية الخلق « من علم » أو « عن عدم » خلف ظهره ، معتبراً أن كل ما يقال في الكون والعالم والله صحيح من وجهة ما ، وبذلك يستمر له كل ما يذهب إليه من آراء ، منطلقاً من إمكانية التأويل ، التي

يتيح أخذ الشيء وتركه في القضية الواحدة ، أو اعتباره من جهة الله - تارة- ثم قلبه إلى جهة ما هو خارج عن الله. لكن هذا الخلاف ليس وضعاً حقيقياً في هذا المذهب ، ولا يتجاوز درجة المباحكة اللغوية ، نظراً لأنه يعرض عن الواقع العملي ، ولا يعنى بغير التفسيرات المستنبطة من تعريفات يتبناها ابن عرب أو يضعها بنفسه ، فيضيع بذلك كل ما هو علمي أو منطقي أو اصطلاحى أو مقيد :

٣- معلوم ثالث . هو العالم كله ، الأملاك والأفلاك وما تحويه من المسالم والمواء والأرض وما فيهما من العالم وهو الملك الأكبر .

٤- معلوم رابع ؛ هو الإنسان الخلقة الذى جعله الله في هذا العالم العالم المقهور تحت تسخير .

بذلك يتضح كيف « وضع » صوفينا الأندلسى الأسباب للمعلومات الوجودية ، وبنية « التشكيل » الذى مارسه في تصور قيام الخلقة ، وطبيعة « العلاقة » التى أقامها بين النہائى والثلاثائى ، حريصاً على عدم التفريط بالكرامة الإنسانية ، صارفاً الجهد لتأكيد موقفه الضعفى بأن حرية الفعل حق طبيعى وإلهى للإنسان يجب أن لا تقف أمامها العوائق ، بدعوى التمسك بالنصوص الدينية :

ويبدو أن الموقف الصوفى - هنا - ينبثق عن إيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية ، ترى أن « الشر » لا وجود له مطلقاً . وأن كل ما هو موجود فهو خير . لذلك فإن مجرد السلوك الإنسانى ، يعنى القيام بأداء رسالة الإنسانية ، من حيث التصرف على مقتضى ما هو في الطبيعة الإنسانية ، ويكفى الإنسان نبلاً أن يصل إلى عبادة الخالق كل حين من خلال معاناة ظروف الحياة نفسها . كالنفس والنظر والتفكير والحركة وسواها ، إذ تتبنى الفوارق الشكلية ويغلب كل شيء من الله وله وبه ، وتكتمل الصورة المثلى لوحدة الوجود .

## الفصل الثاني إطلاق التوحيد

إذا تركنا صاحب وحدة الوجود ، إلى عقلية أخرى متصوفة ، مشت بالتصوف مرحلة إلى الإمام ، فاكتمل شكله فيها ، ولم يطرأ عليه تعديل جوهرى بعدها ، وجدنا « عبد الحق بن سبعين » الذى ولد فى « رقوطة » من أعمال « مرسية » فى الأندلس ( ٦١٤ هـ . - ١٢١٧ م ) فأهضى طفولته وأرائل شبابه ، بعيداً عن « اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التى هى فى جملة البشرية ، وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الأساتذة الأندلسيين ، حتى توافر له التكوين اللغوى والدينى والفلسفى . وسافر إلى غرناطة ثم سبتة فى المغرب ، ثم إلى العدة وبجاية ، ثم قابس فى تونس ، ثم إلى مكة - ماراً بمصر - فأقام فيها حتى مات سنة ( ٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م ) :

وقد عزف عن « الرياسة العرضية المعول عليها عند العالم : راطع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها » ( ١ ) :

---

(١) شارح « رسالة العهد » لابن سبعين - وهو مجهول . رسائل ابن سبعين ص ١١ .

زواج ابن سبعين بين الخيالات الصوفية الخصبية ، والنظرات الفلسفية العميقة ، والرموز المعرفية المختلفة ، فأنى نتاجه متميزاً ، يعتمد مبادئه الخاصة في صوغ مذهبه الخاص ، وقام بلور فاضل في الحركة الصوفية الدينية ، من خلال نظراته الشخصية التي اتسمت ببنائية مباسكة - رغم ما فيها من إشكالات اعتقادية ، أدت إلى مواقف متناقضة أو مؤيدة - طمحت إلى السبق وتجاوز ما هو معروف آنذاك ، من صياغات تعبيرية عن التجربة الصوفية (٣) »

تشكل الطريقة « الشاذلية » الأساس الصوفي الذي تقوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة « ابن مسرة » الذي تتلمذ عليه ابن عربي من قبل ، كانت استعدادات ابن سبعين النفسية التي دفعته إلى العزوف عن تولى المناصب الإدارية ، الزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الزائلة ، قد لقيت بما حصله من فكر صوفي في « التحقيق » عن السالك الشيخ « أبي إسحاق بن دهاق » وآرائه في علم الكلام الذي اختص به (٣) ، زيادة على حفظه التاريخ ومعرفته الفقه والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم :

لكن الفلسفة - على وجه التخصيص - هي التي تمثل محاور الصياغة المنهجي في اتجاهه مفكرنا ، لما اتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها ، وقد أورد « الششتري » تلميذه في إسناد طريقته الصوفية : هرمس ، وسقراط وأفلاطون والإسكندر الأكبر ، إلى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحبيشي وقصيب البان والشاذلي والسهوردي وابن الفارض وابن قسي ،

(٢) أنظر : كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة .

(٣) أنظر : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ص ٢٨٢ .

ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين  
وابن عربي والحارثي وعلى ، ثم ابن سبعين ، دونما تفریق (٤) :

رفض ابن سبعين - فيما رفض - تعاليم الصوفية ، الثانوية في الأطر  
التي كانت شائعة في عصره ، ولا سيما كما تركها ابن عربي والقائلون  
بالحلول . وأظهر ذلك صراحة ، ودون موارد ، قائلا : « لا تلتفت إلى  
جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات  
وتوحيد الأفعال ، فإنه بعيد في بعيد في بعيد ، وهم في وهم في وهم » (٥) .  
ورأى أن هؤلاء « الطائفة » ، وصولهم لا كالوصول ، لإدراكهم ،  
كالإدراك ، وبلغوا إلى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح » (٦) .

وقد أظهر عبد الحق براعة تلفية ، في الملامحة بين جوانب من الطرق  
الصوفية الفلسفية المختلفة ، وقيل : إنه « كان يتولى خلمته الكثير من الفقهاء  
والسفارة أولى العبادة والدقائق (٥) » ، ويحفون به في السلك » (٧) ، وقد  
اعتبر السالك إلى معرفة الله ، لا بد أن يمر في درجات مرحلية ، هي :  
« الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق ، لمعرفة الوجود . ثم الملقب ، وهو الذي  
« أجترأ من عين عينه على الأثر » (٨) . وأقر « ابن خلدون » طرافة هذا

---

(٤) المرجع نفسه ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك مبثوثا في قصيدة  
لـ « الششتري » .

(٥) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٤٣ .

(٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤ .

★ جمع « دفناس » وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله وحدها  
ترعى ( أنظر : القاموس المحيط ) . والمقصود : الرجال  
الزاهدون الذين لا يباحون مجالس الذكر : بقصد الانقطاع

(٧) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(٨) ابن خلدون : شفاء المسائل لتهديب المسائل ص ٥٢ .

الرأى ، بقوله : « إنه مما لم يسمع في محضر ، ولا قيل إنه ظهر في دهر ،  
ولا مما دون أو علم في فلاة ولا مصر » (٩) :

والمحقق - عنده - لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة  
ومقامات النفوس المركبة المجددة ، وشرع في الرحلة إلى الحضرة المشار  
إليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين ، وجعل نهاية  
الأقطاب بداية بداية بداية (١٠) ، وهذا يعنى أن « جميع ما دون في  
التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ما سمعت  
من العلوم المضمون بها ، والحكمة الإشرافية وسر الخلافة ونتيجة النتائج ،  
فكل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف » (١١) :

وقد قبل إن ابن سبعين قد اشتغل بعلوم الأوائل ، من الفلك والحروف ،  
فتولد له نوع من الإلحاد . وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء (١٢) ،  
ولقى كثيراً من المضايقات والاضطهاد ، في كل قطر زاره أو بلد نزل فيه .  
وازداد هجوم المخالفين عليه اطراداً مع جراءة آرائه ، واشتدت الحملة  
ضد فلسفته الصوفية ، مع ضعف سلطة حماه من الحكام في الأندلس :  
واتهم بالكفر والزندقة ، و« توافرت دوايح التقد عليه من الفقهاء ، زياً  
راتباً ونحوه واصطلاحاً ، وكثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعاريف ،  
وقلت موضوعاته ، وتعاورته الوحشة » (١٣) .

لقد جوبه صوفينا المرسى بأنواع من المواقف الإيجابية ، وجملة من  
التهديدات بالقضاء على حياته ، وكبد له في كل مكان نزل فيه ، ودست  
عليه الآراء والأحوال ، ولم يستأنس بجانب الخوف من الموت قتلاً ، إلا خلال  
بعض مدة قضائها في رعاية « أبي غنى محمد بن قتادة » حاكم مكة :

---

(٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ .

(١٠) و (١١) ابن سبعين : أنوار النبي ص ٢١٩ .

(١٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(١٣) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٢٨٢ .



فكان يجاور في « غار حراء » (١٤) ، متوحداً متحنثاً ، متأملاً في الوجود ومتعلقاته وأحواله ، محاكاةً لنبي الإسلام . واجتهد أن يخرج عما بيده من مال ومتاع ، فقرب ذلك الناس إليه ، وزاد في الشحن الانفعالي ، إذ تمكن من إبدال موضوعات « الديندنو » بحقق له الشعور الغامر بالسمو والأهمية ، رغم ما كان يحقد به من أخطار ، أسهمت هي الأخرى في دفعه إلى إكمال هذه الرحلة الصوفية . فجعلت منه واحداً من أهم المفكرين ، الذين تلمع بأسماؤهم الألسنة ، وتزلف الرسائل للرد على أفكارهم ، وتصادر كتبهم ، ويمنع الناس من تداول آرائه ، فيشغل المجتمع وسلطاته حاضراً وغائباً ، حياً وميتاً .

رقد لقي من القاق على نفسه الكثير ، إذ تهده عدد من الفقهاء وأتباعهم من الجمهور ، ونسب إليه أنه كان يرتجى أن يأتيه الوحي ، في غار حراء ، ويفيد بعض الإخباريين أنه « قد مات مسموماً » (١٥) بدفع من خصومه ، ويرى آخرون أنه « فصد يديه ، وترك اللحم يخرج حتى تصنى ، ومات » (١٦) .

على هذا النحو كان لابد من تلوق طعوم جديدة ، في طريق « التحقيق » الطويلة عند ابن سبعين ، الذي أفاد أن : « الهراسة (٥) — خاصة — علموه . فالكتب المتزلة أفادتهم . وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الإسلام . . وأتباعه من ملة الإسلام ، وجميع البناء فلأنهم لم يصلوا اليه لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا الساف الصائغ ، أعنى صحابة

(١٤) ابن كثير : الموضع المشار اليه .

(١٥) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ ، و « كولن » في Archives Marocaines, xxv, p 181.

(١٦) الذهبي : تاريخ الاسلام ج ٣٠ ص ٢٨٠ ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

سيد السادات محمد ، فإنهم علومه . ومعلمهم هو العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتبناه وتصفحه وتأمله على ما ينبغي ويحمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره (١٧) .

أما علامات هذا التحقيق — كما حلما عبد الحق — فهى مما يوجب شكر الله على « السالك » حيث تظهر فيه ، ونرى من أشكالها وأحوالها ما يأتى (١٨) :

١- قطع العلائق :

٢- معرفة ملكوت كون الخلائق :

٣- خلاص طبيعة النفس المحمولة على موضوع حركة لواحق الحس من عالم الطبيعة وما بعدها :

★ جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه : ذو عدل . و « هرمس الاول » هو الذى تذكر « الحرائق » نبوته . قيل انه اول من تكلم فى الأشياء العلوية من الحركات النجمية . بل جده « آدم » عند « الفرس » أو « ادريس » عند « العرب » علمه ساعات الليل والنهار ، وهو اول من بنى الهيكل ومجد فيها الله ، وأول من نظر فى الطب . وقد ألف كتباً كثيرة بأشعار موزونة فى معرفة الطبيعة . وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثانى » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين ، كان بارعا فى علم الطب والفلسفة ، وعارفا بطبائع الأعداد ومن تلاميذه « فيثاغورث » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضا ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيبا فيلسوفا عالما بطبائع الأدوية والحيوانات ، جوالا فى المداين ، خبيرا بطبائع أهلها . له كلام حسن فى صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه ألى صناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفخار وما أشبهها . كان له تلميذ فى أرض « الشام » يدعى « اسقيليوس » .

(١٧) ابن سبئين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ .

(١٨) ابن سبئين : كتاب القومية ص ١٢٧ .

٤- الوصول إلى علم الوحدة وحضرة التوحيد :

٥- معرفة الواحد :

وتكفل هذه الزايا المتوافرة في المحقق أن يتم له قدرات خاصة ، تفرد به عن بقية أنواع أصحاب التجارب الدينية الأخرى ، في هذه السبل التي يرمى الشخص منها : انوصول إلى إدراك حقيقة الوجود على ما هو عليه موجود . ومن ذلك ما هو آت :

١- فتح باب العناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة :

٢- مكالة المعلوم الممكن بكنهه :

٣- مشاهدة المعروف الواجب بيوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .

٤- فتح باب الألوهية له ، فيصير الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرقيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس - وبالعكس :

٥- يسمى نفسه بملول الأسماء الحسنى وينادى بها به ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦- يدهو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كل الكمالات الصليبية ، ويمكن من علمها ، ويستخلف في المنوطات كلها .

٧- يحكم على عالم السفر المرسل ، ويتصرف في رتب الحيل المتزلة ، ويشغل بتدبير الصم ، ويمتحن بالحين والكم .

فلذا قابل المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فإنه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيها ولا ينقص منه :

هنا يخبر ابن سمين السالك : « إنك لا تحتاج إلى غيرك الممكن منك ، لا يبقى لك توجه إلا إلى بذك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع

أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تركه أنت في غيرك - إن شئت (١٩) ،  
ويتابع سالكه ليحقق بالفقر الغاية القصوى : « واخضع هويتك الثابتة اللاحقة  
المسكنة بالهو . . . وبالفقر تظهر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش  
كمالك وريك عنك راض » .

ظاهر أن ما ذهب إليه صوفينا لا يتجاوز إطار التصورات ، وهو  
يشعر بملك مدركاً صعوبة الميدان الذي هو فيه ، لذا نراه مندفعاً في كتابه  
« بد العارف » إلى شرح طبيعة المشكلات الميتافيزيقية التي أثارها ، فيقول :  
« صناعة هذا الكتاب صعبة ، فإن الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم  
فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر فهو المتقدم ، وكل ما يختلف فيه يتفق إذا  
كرر ، وكل ما يتفق يختلف إذا صرف » (٢٠) .

إضافة إلى الجهد النفسى الدائم ، في تكريس الدعوة إلى الفقر . الزهد  
بأوضاع الحياة الدنيا ، والإعراض عن التجارب السطحية في العلاقة مع  
المطلق الانهائى ، دأب صوفينا الرقوطى على حشد صنوف من المذاهب  
الفلسفية المختلفة في كتاباته ، ظهرت - جميعها دون استثناء - موضع  
ازدراءه ، لقصورها عن إدراك « الحقيقة » كما تصورها ، وقد دفع ذلك  
بعض الباحثين إلى القول : « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد  
والإلغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامى كلامه  
فيه . . . لا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى  
نجسدها وقد غابت عن فهمنا بالذرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من  
العبارات » (٢١) :

(١٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٣ .

(٢٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشترك ص ٢١٢ .

(٢١) أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤  
وتالياتها .

وقد اعتمد تصوف ابن سبعين لقيامه مبدأ واحداً ، هو التمييز بين ماهو وجود حقيقى « وما هو » وجود وهمى . وهذا أمر ليس باليسير - على محدوديته - لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي الشخص ، بالاستناد إلى المطلق ، الذى يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم » (٢٢) . والأوهام (\*) بالتعريف « هى المستندة والمستند إليها بوجه ما » . ويمكن القول بأننا نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هو هو ، بل لا يقال نحن ولا هو ، من حيث الإشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشئ الذى يبعد ذلك الشئ من كل الجهات ، ويعترف هو وهو هو إلى أنا ، ويمجد الآتية والهوية معاً .

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « هو » و « هو هو » إلى « أنا » بنية لإيجاد « الآتية والهوية » معاً ، خطوة أخرى مكسلة ، هى اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض معقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك فى تكوين أحكامنا التى تعبر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان ، و « من علم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، راستند إلى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعة لتلك الوهم ، وسمى ذلك ذاته ، وأوجد من لم يكن ، وأعدم من لم يزل » (٢٣) .

الذات الإنسانية - إذن - هى سبب القول بـ « وجود مشخص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهى أن « الوجود مطلق » . وفى مكنة الذات هذه : إدراك ما قامت به ، من حيث أنها أرجلت ما لم يكن موجوداً « الأنا » وأعلنت من لا يزال ماثلاً « هو هو » ويتم لها ذلك عن طريق نزع الوهم ، وقد ذهب صوفينا إلى أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة

(٢٢) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥ .

★ حصر ابن سبعين « الأوهام » فى تسعة ، هى : العقول العلم ، القياس ، الحد ، النفس ، العادة ، الإضافة ، الزمان ، المكان .

(٢٣) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥

النفس والعقل وما هيتهما ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر (٢٤) ، والمحو والنظام القديم ، والاستلاخ عن الآتيات المضافة والنوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولا وفساد نظامها في الزمن (٢٤) .

ولا يتوافر ذلك كله إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكسبات العلوم السالفة ، فيحوى ما فيها من أشنات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ، ويتخطاها إلى حرك الحقيقة مطلقة : هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي على إدراكه والإتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة :

موضوع هذا العلم هو « الحق » وغايته « الحق » ، وهو هو ، فلا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذ القصص ولا يختلف ولا يتغير . وهو الذي به الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته . وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه . إنه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل (٢٥) :

★ يعتمد ابن سبعين ثلاث أنواع اعتبارية للوجود الحق الواحد هي : ١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا هو . وقد أطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن « المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » . ٢ - الوجود المقيد : أنا وأنت ، والنوات كلها ذات الوجود ، لا من جهة ما يلزم عنه ، فالعالم وما فيه : الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسرى للحق منه بالفعل ، و « إذا ذكر الوجود المقيد نفسه ذكر لا شيء » وعاد لا ذكر ولا مذكورا . ٣ - الوجود المفسر : جمع ما يقع في المستقبل . وهو مثل المقيد في آخر أمره . ( أنظر : كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة ) .

(٢٤) أنظر : ابن سبعين : عبد الباروف ص ٢٥ .

(٢٥) ابن سبعين : الرسالة الفقهية ص ٢٢٧ .

لكن هذا العلم لا يلحق به المنطق الصوري ، الذى كان أداة الكثرين من الباحثين الدينين ، بسبب قصوره . والحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمنهجه ، من حيث هو ، إذ « إنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب ، ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند التعلم » (٢٦) . لذا فالحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظاً وعبارات وأحوال الفلاسفة والمتفهماء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الإشارة إلى علم التحقيق . فإذا ظفر المقرب المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجل من الذى يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلى ، إذ المقرب لا يقنع إلا بالوجود المطلق ، وما يشير إليه الضمير هو فى الوجود المقيد ، ومعقول الإضافة غير منفصل عنه » (٢٧) .

كما أن « معرفة الوحدة هى العلم الإلهى ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب التبيحة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة » (٢٨) .

ويعرف ابن سبعين الوحدة بقوله : « إنها حضرة عليّة بية ، فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر والتحكم على وصفها بالألفاظ بما لا يعمل ولا يجوز ولا يمكن » (٢٩) : ويصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان أقل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخير خبره ذات غيره ، وعلم علمه من معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجلى ، وفروع هو ذات أصله » ، ونوع لا عموم لجنسه » (٣٠) . وهذا

• (٢٦) ابن سبعين : يد العارف ص ٤٦ .

• (٢٧) المصدر نفسه ص ٦٣ .

• (٢٨) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .

• (٢٩) المصدر نفسه ص ٤١ .

• (٣٠) الموضع نفسه .

يؤدي - بدوره - إلى أن معرفة الذات الإلهية لا طريق لها إلا العلم والوحى معه والتأله والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب (٣١) . ولا يمكن فلك إلا بصرف الوجود المقيد - العالم الأصغر - الإنسان ، فإن كل العجائب في نفس الإنسان ، حتى استحسان النقص ، والإضراب عن الكمال - وهو الغفلة عن الله - وفيها أيضاً الله الذى هو به للذى هو العلى الأعلى ، فذلك لا إله إلا هو ، وهو هو (٣٢) :

هكذا تبدو « الأنا » في مله عبد الحق فاعلة على نحو متواصل ، تتنقل بين الموضوعات المعرفية بجرية انتقائية واضحة ، معتمدة على ما تحققة الشخصية من مشاعر اللذة ، الناجمة عن الاطمئنان إلى أن المشكلة الأساسية في الوجود قد وجدت حلها . فمفكرنا الصوفي يحيل كل ما يمكن أن ينشأ من معضلات اعتقادية ومعرفية ، إلى النفس الإنسانية ، في حالتها الفردية : ويعتمد إلى تكريس الشعور بالفردية ، من خلال اعتباره النتائج التى يصل إليها الشخص خلاصة الحقيقة ، رغم أن ذلك لا يتجاوز نطاق التجربة التأملية الخالصة ، وقد يدعو إلى بت كل ما يتعلق بالواقع في بعض الحالات .

إن هذا الأسلوب الصوفي ، في التعامل مع الموجودات ، من حيث هي أو هام لا رجوع حقيقياً لها ، يحيل كل ما في الكون داخل بوتقة ذلك التصور الذهني ، الذى لا يفتأ الصوفي عن تأمله ورد جميع الظواهر والعواطف والأفكار إليه ، دون تمييز بين ما يجري في الطبيعة أو النفس أو العقل ، متخذاً لذلك ذريعة أن الدين وما فيه من تصورات قد أكد على وجود الله في كل شيء ، في كل زمان ومكان ، دون استثناءات من أى نوع . وقد شجع هذا النوع من الملء « الإلهي » ، على تصور جملة من العلاقات

(٣١) شارح رسالة المهد : رساغل ابن سيمين ص ١٨

(٣٢) ابن سيمين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٥٣



الشخصية معه ، بحيث اندفع المتصوفون -- وابن سبعين أحدهم -- إلى إضفاء أشكال « احتمالية » استنبطوها من تعريفات الوجود ، كما عرضتها تجارب علم الكلام والفلسفة ، ووصلت المسلمين في أثواب الفلسفة اليونانية والرومانية والمقائيد البدائية ، إضافة إلى تراث المسيحية واليهودية الديني الذي اطلعوا عليه ، لتدبر وشرح النصوص القرآنية ذاتها ، وربط أسباب نزولها بسالف الأحداث التاريخية ، وقد مر معنا غير قليل من هذه النماذج .

لذلك احتل « التحديد » النظري « لمسألة النفس موضع ارتكاز هام في الاتجاه السبعيني ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا . حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن : « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فإذا ركبنا الألفاظ تعلمر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الإجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم » (٣٣)

وقد ذهب مفكرنا ملهياً خاصاً في ذلك عندما رأى أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى مغفلاً من البحث ، وأن الوصول إلى حقيقتها يتحصل في الانصراف إلى ما يحده الإنسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتهومة التي تنصرف إليها المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي أحاطها بها ، والمركز بالنظر إلى جذبها إياها ، وكالصورة المقومة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها » (٣٤) وانفرد مفكرنا بإفادته : « إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي

(٣٣) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٥٨ .

(٣٤) ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٤٤ .

المعنى المشار إليه والمحول - بحول الله تعالى - عليه :: والذهن في الكلمة الجامعة المانعة وبها ، كأنه يحيط بها بثبوت غير معين ، ولا يمكن أن يكون معها شيء ، لا قبل ما هيئتها ولا مع ما هيئتها - بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية ، (٣٥) .

ويحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على طريقة يسميها « تركيب الحروف » ، تقدم للتعلم ، فيحصل له الفهم بها . يقول : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصلور والوجود والشيء والحسق والأمر والذات والآنية والهووية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة » (٣٦) هي الوجود المطلق ، وبهذا استحققت العزة وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يلتهب عند الله .

رأى يختصر الرقوطة اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة ، وأنها التي تظهر لنا أن أجزاء المعصية قصاص لا بد منه ، فهي نور الإنسان الذي يتميز به عن العجماوات وسائر الموجودات الأخرى ، بما يشتمل عليه من عقل وعلم ، وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة :

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفى الله شك ؟ فاطر السموات والأرض (٣٧) : فعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك ، من [ حيث هو وجود مقيد أو مقدر : فإذا أعرض الإنسان عن هوك الوجود ،

• (٣٥) المصدر نفسه ص ٤٤٥ وتاليتها

• (٣٦) ابن سبعين : يد العارف ص ٧١

• (٣٧) سورة إبراهيم : الآية ١٠

من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تحفظه العذاب بنفى هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذى يستشعره العبد ، بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ، كما أنها مدركة الحساب الذى يلقاه المتكر بعد دعوته للوقوف عذاب الحريق ، وهى التى تميز نعمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحسدة ، والتى بمكنتها لبصار غاية الفعل ، فتخلف (الواحد) فى معرفة المستقبل ، مما أثبتته فى اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

وإن النفس لفاصل مجاهدة الشهوات التى يحاسب عما يكسب الإنسان من أمره ما سعى ، ومفطورة على الدلالة إلى الواحد الذى يقابله الواحد (أ) أول ما تسمى به الإنسان ، إذ ليس يوجد سواه ، وهو هو (هـ) :

يقول مفكرنا : « وإذا أراد (الإنسان) أن يقف على الحق ، ويعاين

---

★ هذه قراءتى المقترحة للنص المكثف الذى يقول فيه ابن سبعين :  
« واسمع الكلام على النفس بمذهبي ، واعذر فى ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوكب القصاص ، ونور الندل ، وجهد التدلل ، وغيطة القرائن ، وسراج « أفى » « وكون » « كن » ، لا كن عذاب نفى ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونعمة العبادة ، وخليفة النظام المضاعف « بما » ، وفاضل الجهاد المحاسب « عما » ، والحروف على حرف بك ، فافهم » ( بد العارف ص ٧١ ) .  
وهذا هو النص الذى اعتبره « التفتازانى » مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشئ عن اقتضاره فى تحديد مذهبه فى النفس ، على ما جاء فى « بد العارف » خاصة ، دون رآيه عنها فى « الرسائل » ، مما أثبتته من تقسيمات ورد وتركيب .  
وما يتصل بذلك من رآيه فى العالم ، الذى يعد الانسان جزءا منه . ( انظر : كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة ) .

مرغوبه بعين كماله ، يظفر بكماله وحقيقته ، ، فإن ذلك يتم له . ويسمى هذا «تحصيل الكمال الإنساني» ، ويضع له طرقاً وأشكالاً : أما الطرق فيحصرها في تسع ، يطلق عليها اسم «الإحاطة» وهي كما يأتي (٣٨) .

١- إذا نظر الإنسان إلى ضميره وصرف القوى النفسية جميعها ، إلى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أموره الواجبة اللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العنم ، المحال) ، وجميع ما أدركه الحس أو تطرق إليه الوهم أو حل عليه الدليل أو علم بالبليبة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدرة ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهسته الكلمة ، آتئذ يتأنس بصيدها بالشرك . وما يضع به في تحقيق الوحدة المطلقة في هذه الطريقة : «تصور الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند إلى الوجود وإلى وحدته» . فإذا لم يتأنس بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يخط سيناً ثانية .

٢- تأمل الذات العرية عن المادة صحبة سكية وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحزم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الإناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن إشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كون المكان ودبر الزمان .

فإذا تأنس الرجل بملك فنعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع ما يقوله مفكرنا :

٣- أذكر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه لا يعرج في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما وهمية ،

---

(٣٨) أنظر : ابن سبين : كتاب الإحاطة ص ٤٤٦ - ٤٥٤ .

عسى أن تقل حركتها وتنفذ مباحث عاداتها وتفرح بناتها ، ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوطة ، بالقوة النازلة من القصد إلى فيض الهوة التي يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح والواسطة والرب المألوف والعفة ، كما يلحق الحسن الصورة .

فإذا لم يتأنس العالم ، وكان من صفه نفسه : « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوى عليه » ، فلا بد من اتباع الطريقة التالية :

﴿ ٤ ﴾ — اجعل لإهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والأقيسة النفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا العملية والشرطية — مقدمة ، والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحد وموحد وتوحيده — مقدمة أخرى ، ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغلبة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الإيجاب ، بل يسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو تترك الجميع صحة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تحف من جنونك في هذا الوقت ، فإنه علم أكل ، وهو المسمى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل :

فإن لم يصح التأنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين ، بقوله :

٥٠ — تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذي لا ينال بزياد عليه وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات :

فإن تأنست ، وإن لا .

٦- فافترض على وهدك تصور الفيض (٥) لكى يتقطع عنك الإسناد العلمى ، وتتصل بالصورة الحاضرة ، فإذا وقعت هذا الموقف ولاحظت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض إلى الوهم ، والصورة إلى أوله ، والخص إلى آخره ، وللوقوف والاتصال إليك ، نجد أنك ما غايرت ولا غويزت : ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فإنك أكبر :

فإنك تأنست ، وإلا :

٧- فارحل إلى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به :

فإن نلت ما تريد ، وإلا :

٨- فارحل إلى غيره يدبرك بالتصريف ، ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة ، إلا من جهة الشعور خاصة والنصيب الإلهى :

ولا تقل : تعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود وتنصرف في الموجودات ونحتاج إلى أن نصل إلى دار : يستجيب فيك الجميع ، ويكون المصالح عنك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس :

ولا تقتنع حتى تجد الذات المجردة من تطورك والممكن من وهدك والمحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذى فرضته على نفسك لا الذى فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل افتقارك إلى تعين ماهيتك حالاً وخبراً ،

---

★ لاحظ المرتبة التى وضع فيها ابن سبعين « الفيض » بما هو مساعد على الدخول فى طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وهذا ينفى عنه شبهة أخذه « نظرية الفيض » مذهباً ، مما وصفه به : ماسينيون ، مذكور ، التفتازانى ، ( أنظر كتابى : فلسفة الوحدة المطلقة ) .

ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوجيهه وقوفك على رشدك  
الثابت المصوم بوجه ما .

فإن تأنست ، وإلا - فاعلم :

٩- أن أمرك من فوق التصرف . ثم انظر إلى « الإحاطة » وتأمل  
ما فيها وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل  
الجهات لا يظفر ولا يظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر  
والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة ، وقد يقال معها  
بتواطؤ ، بل هي الكل ، وإن صبح أن يقال : كل الكل ، العموم والمخصوص  
الزوج والعدد والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك .

هذا ما انتهى إليه بحث ابن سبعين في فلسفته الصوفية - « الإحاطة »  
التي اشتهر بها وشهرها ، وقد قرر أن « المطلوب الخارج عنها باطل »  
والداخل فيها مثله ، لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل » الذي هو  
محال ، فهي لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء ، ولا ماثلت شيئاً ، ولا خالفت  
ولا تحولت ، و « هي كل شيء » ، وذلك الشيء كل شيء . فصح للظافر  
بهذه الحالة أنه : الأول والآخر والظاهر والباطن .

ولهذه الإحاطة ثلاث حالات تتحقق على مثلها ، وتمايز لدى كل أمرىء  
أو بحسب المعطيات . ويتبين تفصيل ذلك بالآتي (٣٩) :

١- إن كانت الإحاطة في خبر الإنسان ، فقد أفيد المقصود (الإحاطة)  
وهماً . أى أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهماً .

٢- إن كانت الإحاطة في خبره وحاله معاً ، فقد أفيد بصريفاً . أى  
أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣- إن كانت الإحاطة في ماهيته . لكونه كان في غير ما هيته ، فهو

---

(٣٩) ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٥٤ وتاليتها .

وجود واجب . أى أن من كانت ذاته فى السكينة والتأييد والوجود الجائز ، كان الحق المنسوب بوجه أنقص ، ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط ، ومن كان كذلك كانت الحقيقة بوجه أكمل ، من كان كذلك وجد الله ، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء فى ماهيته غير متفكة ، ووجدنا قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية ، ومستلزمات منصرفة .

وهذا يعنى أن «الإحاطة» هى التى تنصرف بـ «التنزيه» إلى «الله» ويستدل عليها بدلالة مختلفة الخلود . وهى حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها، بإيقاع التحقيق بمعلوم الحق حق لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر» (٤٠) : وتحقيق الإحاطة يكون بالانصراف إلى الله ، وبالتوجه والذكر ، وليس بالتعليم . ويرى أبو محمد أن : «من علم هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح - هنا - شيء ما معنى ، لأنه فاعل أو متفعل» (٤١) . وتغدو النسبة الجامعة بين الإحاطة والموجودات هى هوية الوجود ، أما الذى فرق بينهما فهو وهم الموجود» (٤٢) .

وقد ذهب عبد الحق إلى أن النفس السعيدة - خاصة - هى التى تستجيب للنفس النبوية ، التى هى أعلى من كل نفس ، من حيث أن «النفس السعيدة تجيب دعوة الله فى الأرض بماهيتها من جهة الوجود . لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت» ، ودعوة النبى التى جاءت تطلب الضرورة من الإنسان الكامل ، الذى أدركت نفسه السعيدة بكاملها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس المجلدين (٤٣) . ويجب أن لا نقول فى النبى إلا

(٤٠) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٦٠ .

(٤١) ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٥٦ .

(٤٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٤٦٨ .

(٤٣) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٣٨ وتاليتها .



« أنه النور المحض، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٤٤) .

تبعاً لما تقدم يمكن القول بأن مفكرنا قد حكم بعلم تمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقة بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق ، بل خلط بينها ، واستخدمها متداوية فأدخل بعضها في بعض بحسب الحاجة التفسيرية ، وبما يخدم أغراضه دون تسويات محددة مقبولة . وقد تم له ذلك ، نتيجة لاعتباره الغامض أن الخلاف يكون لما بين تطورات الإنسان ، تبعاً للأوضاع والأحوال والظروف ، وقد نظر إلى أن الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، إنما هي التي تظهر للحس ويملؤها الذهن والفكر ، وهي التي يتطرق إليها الوهم ، فهي العالم على الإطلاق ، وهو المقولات العشر ، وقد وصح أن المقولات مجموعة في الإنسان ولاحقة له ومعمولة عليه ، « لذا فإن الإنسان في العالم ، والعالم كله مماثل ، والمماثل واحد مع مثله ، فالإنسان والعالم واحد » (٤٥) .

بهذا يعيدنا ابن سبعين إلى تصورات سلفه ابن عربي وغيره من فلاسفة التصوف ، ويكرس هذا الاتجاه « الشكلي » في المحاكمة المنطقية ، الذي يستند إلى المفاهيم اللغوية ، دون أى اعتبار للوقائع المعطاة على المستوى التجريبي : يكون عالمه الذهني الصوفي برغباته وأحلام يقظته ، وينسب إليه ما يسيغه من أوضاع تفرضها الغايات التي يرمى إلى بلوغها . فإذا بعالم الصوفي « نتاج » فكره الخاص ، لا يرتبط بالواقع الإجرائي ، إلا من قبيل جعل الثاني وهماً مشوهاً عن الأول الحقيقي ، وهكذا يستلزم التصوف - فيما - يستلزم - هجر الأصول العلمية والمعلومات الرياضية والأسس المنهجية ، ويستبدل بها خيالاً زائحاً بقبول المتناقضات المتخارجة ، زاعماً أن حاله

---

(٤٤) ابن سبعين : أنوار النبي محمد ص ٢٢٥ .

(٤٥) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وتالياتها .

محاكاة لخالفه الذى تستوى أمامه الأضداد ، ويدخل كل ما فى الوجود  
بوتمة واحدة ، فلا شئ يختلف عن شئ ولا شئ يشبه شئاً ، ويضيع  
كل كسب عقل ، ولا يبقى إلا « الذات » الفردية الجلى ، تتلاعب فى  
الوجود وأوضاعه وتصوغه كيفما تريد .

ولقد وصل الرقوى الى نتيجة لازمة عن تلك المقدمات ، تمثلت فى  
اضطراره إلى الإقرار بالقول : « إى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا  
وأنت وأنت وأنت ، أعنى الذى أنت به له ، بل اننى هو أنت : وعند  
نحر ذلك قل بملك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب  
يلخل تحت جنس الشرف ولا مثله » (٤٦) .

فالعالم - بهذا - يصرف ويثبت وحدة التثريه إلى الموجود ، فالوحدة  
وحدته ، والموجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه .  
ولا تنسب لغيره . والموقف النموذجى الذى يجب على الإنسان أن يتخذه  
فى سبيل تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن « يا الله ،  
يا بد ، يا حق : القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والترجى والإشارة  
والشير والمسافة الذهنية والحسية منى وإلى ، وأنت المزه عن كل ذلك :  
لا مسافة بينى وبينك لأنك هوى وآية آينى ، بل آيتك ولا آيتى ، وهويتك  
ولا هوى ، بل أنت أنت ، وقولى تجرم » (٤٧) :

ويلحق بملك « تجريد الوهم » الذى غايته الوحدة ، والأداة فيه أن  
يقال : « إن الأول فى الوهم ، الآخر بمعنى الباطل فى الحقيقة ، الظاهر  
بمعنى الكون للبيان ، الباطن ، بمعنى العلم فى الجنان . شاء وبه شئت ، لا بدات  
متميزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل : كان وبه كنت  
لا بتقديم ولا بتأخير ولا بطلا ولا بعملول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما

---

(٤٦) ابن سبعين : أنوار النبى ص ١٤٩ .

(٤٧) المصدر نفسه ص ١٥٩ .

(٤٦) ابن سبعين : أنوار النبى ص ١٤٩ .

يفرضه الوهم : ظهر وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بملك المختلف ، لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو ، ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمظهر ، وهو الكون والكائن والمكون ، والمكون ، وهو الإرادة والمريد والمراد » (٤٨) :

بدا يبدو أن القلة المعرفية الأساسية ، في مراحل التحقيق عند أبي محمد ، إنما تعتمد طريقة « إزاحة » الطاقة النفسية من موضوع إلى آخر ، انطلاقاً من وقائع أولية غير محصلة ، بل يضعها مفكرنا بمثابة مصادرات أولية ، لا بد من التسليم بها . وتتجلى الحوافز السلوكية ، مشحونة بميل عاطفي جارف ، باتجاه توظيف الطاقة النفسية « ليلو - ديدنلو » لخدمة الغايات التي رسمها مطلباً أما ماهو علم العلوم وذروة المعارف عنده ، رغم جميع ما تقدمه التجربة المباشرة من مخالفات ظاهرة ، يعمد إلى صرفها وتأويلها بحجة ما دعاه « الوهم » الذي لتسع لكل شيء :

وقد ذهب ابن سبعين إلى أن « حلول العالم » ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحديث واجب ، والحديث حتى لا يزب لم يتجدد ، لسه التجدد ، فأين التجدد ؟ . ما ثم من يضاف إليه غيره ، فأين التعدد . ينظر الضد لضده فيه الملازمة والتوحد ، والناظر والمنظور عين في شرع التوحيد » (٤٩) و « من رفع رأسه إلى الفلك ، وتتره في شكله ، علم أن الشكل المستدير أجل الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطليعات » (٥٠) ، وطبيعة العالم تتلخص في أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله » (٥١) .

(٤٨) المصدر نفسه ص ١٤٣ وتاليتها .

(٤٩) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٢٩ .

(٥٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشترك ص ٢١٥ .

(٥١) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٤ .

كما استنكر الرقوى: حيدة العبد عن طلب الخلق ، ورفض المجاز في  
معاملة الله ، إذ لا موجود - على الإطلاق - لا يفتر إلى الله ، ولا حاجة  
للتعاق بالزائل . وباعتماد هذا الأساس رفض صوفينا نظريات الذين سبقوه  
في القول بما يطلق عليه اسماً « الكليات والجزئيات » (٥) التي تصنف في  
مراتب الموجودات . وأظهر أن جميع الاسماء - خلا الوجود المطلق - أوهام  
من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها . كما رفض الأخذ بطريقة  
أى نظرية من السابقات في حلول العالم ، وأعرض عن جميع ما قيل في هذا  
الموضوع لقصوره ، وإن كان ذلك لم يمنع بعض الباحثين (\*\*) من نسبة  
القول بأن صوفينا « ابن سبعين » يصطنع في تفسيره للوجود نظرية في  
الفيض تشبه نظرية أفلاطون السكندري في فيض الموجودات عن الوحدة  
والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به إتصال المعلول  
بمباته (٥٢) :

أما الرؤية الملهية الدقيقة للعالم عند أبي محمد ، فيبينها على أساس من  
تعريف الماهية الإلهية ، وهي « التي قامت في العارض الأول إلى حد الحصر ،  
ثم أحياءا التصيب الإلهي الذي لم يصدر من كمية ، ولا تغير بكيفية ولا  
تناسب بإضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكل في مادة ، ولا استند إلى

---

★ الكليات تسمح مراتب ، هي من الأعلى إلى الأدنى : الله ، العقل  
الكل ، النفس ، الطبيعة ، الهوى ، الجسم المطلق ، الفلك ،  
الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .  
أما الجزئيات فعديدة ، تصنف من الأدنى إلى الأعلى : المعادن ،  
النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال ، المتول  
المجردة ، أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

★ قال بذلك كثيرون ، منهم : لويس ماسينيون ، إبراهيم  
مذكور ، أبو الوفا التفتازاني .

(٥٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١ . وقد  
رددت ذلك عنه في كتابي فلسفة الوحدة المطلقة .

وضع ، ولا يمكن في مكان ، ولا انجر عليه الزمان ، ولا انفعل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فَعَلَ مَنْ فَعَلَ مِنْ ذلك أو فَعَلَ مِنْ فَعَلَ مِنْ فَعَلَ مِنْ فَعَلَ مِنْ ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك ، (٥٣) . وهذا ما يشكل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية بنصيبها الوجودي ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية .. فإذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط بدلائك وبما بعدها » . وبعد « النقطة » خطوة رابعة ، تتمثل في : أن « الكامل » الذي يقول : ما يعد الماهية الوجودية ، لا الذي يقول ما بعد الطبيعية ولا قبل الطبيعة ، فإن ذلك من جملة مراتب الوهمية ، بل المهمة الوهمية » .

وبعد هذا : عليك بالوجود العرى عن الروحاني : وكما وصلت إلى ما ليس بجسم ولا في جسم العرى عن المعاد ، عسى تصل إلى العرى عن هذا العرى بوجه ، وبحسب ما أصلناه ، فإنه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق (٥٤) .

فإذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوَّغ ما ذهب إليه بالقول : « هيات . هذه نُكَّتْ يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته محنلة ، وهذا لا خير فيه » (٥٥) . ويرتبط ذلك بالموقف النقائلي : « إنا — الآن — نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصت . ثم نشر . ثم نقطعها . ثم لا تَمَّ إلا الحق المحض . ثم لا إله إلا الله » (٥٦) :

بعد الحديث عن ضرورة « خلع الوهم » الناشئ في العقل عن العدد

(٥٣) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٧ .

(٥٤) و (٥٥) المصدر نفسه ص ١٧٧ وتاليتها .

(٥٦) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ص ٢٥٣ .

والنسبة والإضافة ، وما هو في منزلها ، كما نترك الله على التحقيق بالإحاطة بالوجود الحق ، يعود أبو محمد لتوكيد إمكان الحصول على هذا «البين» عن طريق «السلام الأكبر» ، فيثبت النتيجة ذاتها : أن ليس ثمة إلا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن «طريقة التحليل» فيرد العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ثم «يوحد» بينهما بوساطة «نفي التناقض» . يقول في رسالة : «إذا اطلعت على علم الهيئة (\*) وتخلصت لك هذه القسمة وقسمة الفلك إلى أشخاص وكواكب وبروج» (\*\*) وجميع ما حلت وقسمت لكن تبيين طمأنينة التأنيس ، وقرج بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك ، نجد فيها جميع ما ذكر - بوجه أظن وهي له شبه نموذج» (٥٧) .

وينبه الرقوطي - في هذا المسمى - إلى أن ذلك يعني أن : «يعود إلى الإحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصورها» ثم نجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثله الجميع فيه ، وكأنه إحاطة أخرى :

والخطوة الواجب اتباعها - بعد - أن : «تنظر إلى ذلك ، تجده يفتر إلى معنى ما غير معين ، لكنه يعمله ، وذلك المعنى هو الإحاطة

(★) هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية . وفي الإسلام لم تقع به نهاية إلا في القليل ( انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها ) .

(★★) يعتمد ابن سبطين لتمثيل هذه القسمة على آراء «بلنياس» في كتابه «سر» حيث تكون الكون لطبيعة وصنعة الخليفة، من من محذب فلك الأطلس إلى مركز العالم ودوام الحركة .  
(٥٧) ابن سبطين : كتاب الإحاطة ص ٤٦٠ وتالياتها .

المذكورة ، ثم ترجع . فننظر القسم المشار إليه المدرك خارج الذهن ، وإلى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلى وجسمه المطاق يحكمك في أمرك : والوهم في هذا الموطن يجده كأنه يحيط بالإحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً — يماثلك ، فإن الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يهدل المثلية عن طريقها ، وإن تغاير الثلاثان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذى يقال عيهما بتواطؤ (٥٨) .

غير أن هذا المسمى لا يكتمل ، ولا يصل إلى حدود المناسبة في الوصول إلى تحقيق الوجود لإحاطة تخلص لنا المعرفة به ، من حيث هو ، إلا إذا كمل بالرجوع إلى الوجود الذى ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجب له ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون إحاطة الإحاطات (٥٩) .

هكذا يظهر ابن سبعين أن لا مفر من الإحاطة ، ولا ينبغي أن يخرج عنها ، بل لا يمكن الإنسان ذلك لأنه كذلك . فهى نتيجة حتمية ، تحصل لكل وجود ، بغض النظر عن اختلاف التحقيق ، فكأنما هى التى تبحث عنه لا هو الذى يسعى إليها .

يقول في هذا الشأن : « أينما تول فلإيها يكن وجهك — حتى إلى جهة الإضراب ، وإن عين البعد من عين الإقتراب ، لأنها المتعلق والمتعلق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت إليك . لأنك إذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فإن صرقتها عن الأخرى التى هى الحقيقة لا تقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد الضمير فيقتل من الإفكة الصغيرة إلى الإفكة الكبيرة ، حتى يقف به الحمال ، فالتى تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة » (٦٠) .

(٥٨) و (٥٩) المصدر نفسه ص ٤٦١ .

(٦٠) المصدر نفسه ص ٤٦٢ .

فإذا انتقلنا إلى موضوع « الأخلاق » عند مفكرنا الصوفي ، ألفيناه قد عني في كتاباته بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بما هو فعل إنسان ، ومدى انتسابه إلينا أو لله ، وقد بحث — بالاستناد إلى ذلك — احتمال « الشر » وانعدامه في الوجود ، والمتابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له . والنتائج اللاحقة وجوداً أو علماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من « الزهد » ضافية ، هي انعكاس المعتقد الإيماني الكامن وراءها . واقتد اعترف لأنني محمد خصومه بأنه : « كان حسن الخلق ، صبوراً على الأذى » (٦١) . وللأخلاق عنده « غاية » أساس واحدة ، هي « تحصيل الكمال الإنساني » . ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك إلى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون انهلك ، والمسكن القابل المتقلب ، وتحكمك في الرحمة والوجود المطلق . وتصرفك في المقيد ، وتطلعك على المنقذر ، وتبلغك إلى أقصى الإنسانية من جنس التخصيص . وبحسب الأمور التي لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم الدالوقة الشريفة والأحوال المذكورة » (٦٢) :

إن كثرة الفتن والأزمات في عصر ابن سبعين ، وفطارت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك ، دفعا إلى وجود اختلالات قيمية ، جعلت صوفينا يتخذ موقفاً رفضياً منها ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن ذك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود إلا الله ، بسبب من الم الذي أصابها فأضحت كسيرة لا تقيد .

لذا أوصى أصحابه : أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فإنها حقيقة كما سعى اللديغ سليماً . وأهلها

---

(٦١) المستقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .



هملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهم الله أنى يوفقون» (٦٣) . وسبب ذلك عنده : أن الناس قد غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرروا مزية الرحمه والعون ، وأسيغوا بسيرة أنى جهل وفرعون :

وقد جنر صوفينا من الاتباع المتيسر ، لدعاة الأفعال التى تدخل فى إطار الأخلاق النظرى ، ولفت النظر إلى أن : « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هى الصورة المثقومة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كنمة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أى حال » (٦٤) .

أما الباعث الأخلاقى عند مفكرنا ، فيقسم بـ « الخير » أو « الشر » . بالإضافة إلى « شرف » أو « خسة » الموضوع الذى يتعلق به . فإذا كان الشيء الذى تطلبه الهممة جليلاً ، قيل فى الهممة : إنها جليلة . وإن كان خسيساً ، قيل فى الهممة : إنها خسيسة » (٦٥) . وقد ذهب صوفينا إلى القطع بأن لا بد لكل متوجه سعيد أو شقى أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما ، يشوق إليه فى شأنه الذى هو فيه ويطلبه » . ورأى أن « الخير » لا يطلق — حقيقة — ولا يعقل ، إلا فى الخير الذى هو سبب للسعادة ، توجد عنده أو معه أو فيه أو منه أو عليه أو عنه أو له .

ومعيار الأخلاق هو : « السيرة الجميلة ، التى هى الأفعال الحمودة التى يدور الإنسان عليها فى حياته ، ويعمل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويعملها مقلته لمقاصده الكريمة » . معتبراً فى

(٦٣) ابن سبعين : وصايا ص ٢٠٢ .

(٦٤) ابن سبعين : رسالة أعلم عبادك الله ص ١٩٣ .

(٦٥) ابن سبعين : الرسالة الفقهية ص ٢٤٠ .

هنا الشأن أن : « الإستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل » ، ويفيد أن : « من يقول : الحمد لله على كماله في عبده ، يمكن أن يدخل في زمرة الكمل » (٦٦) ، ولا يخرج - على المستوى السلوكي - عن تركيز النفس بالزهد في المال والطعام واللباس ، ويدعو إلى الإيفاق وضيق ذات اليد ، كي لا تحول « المتع العارضة » دون الانصراف إلى التأمل وإدراك الحقيقة ، وجنى « لذة » الوصول إلى سر الوجود وعقد الصلة بواجب الوجود .

عبر هذه الرحلة الفكرية الماتعة ، التي كابدها صوفينا المرسي عبد الحق ، يبدو لا بد أنه من إشارة مباشرة إلى : أن ما كانت تفيض به الشخصية السبعينية ، من عمق التأمل وشدة الاعتداد بالقسوة على الفهم ، والتفسير الذاتي وتكوين القناعات الخاصة ، وما ينشأ عنها من مواقف سلوكية واعتقادية ، هي ما أوقع مفكرنا في تقسيمات تعبر عن المدى الذي قطعه - قبل أي شيء آخر - في الابتعاد عن الدقة ، وفي بحثه عن الصورة الموحية المرعة بالخيال ، وانسياقه بتأثير التداعي والترابط ، تبعاً لمزاجه الصوفي والميتافيزيقي ، ومعلوماته النفسية والعلمية الكليية ، في مسارب متعددة متخالفة أو متداخلة أثناء كتابة مؤلفاته :

إن « الديالكتيك » خصيصة هامة في الفكر السبعيني ، من حيث هو طريقة للمعرفة ، تعتمد توحيد الأضداد ، وبما هي تشير إلى الفكر الذي لا يقنع بالوقوف عند حد معين ، دون أن تتحقق له الوحدة من جميع الجهات : وقد استخدم أبو محمد - من جميع المكتسبات الرياضية والدينية والفلسفية والفقهية المتوافرة في عصره - مقادير متفاوتة تمكنه من إقامة صرح فلسفته الصوفية الخاصة ، مؤكداً كفايه التصوف لتحقيق « الأمان » « والإطمئنان » الإنسانين ، والوصول إلى الخلاص من منغصات الحياة

---

(٦٦) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٦٦ .

وقلقها ، بحيث يبعد الشخص عن صراع الإقدام والإحجام ، الذى يؤدى إلى حيرة السالك أمام لغز الوجود ، وما يتعلق ذلك من مسئولية البحث والحساب :

ولقد كانت المعلومات المنطقية المتاحة فى ذلك الوقت ، ممثلة بالمنطق الصورى الأرسطى ، فى مقدمة ما حظى باهتمامه وتناوله ، حيث عمد إلى « نفيها » بتهمة اعتبارها أداة غير فاعلة فى الوصول إلى الحقيقة : إلا أنه فسح المجال للاستفادة من تلك الاعتبارات الشكلية المنطقية ، بما هى أوهام يتركها العقل فيه بثوبى الوجود : المنقيد والمقدر ، والحقيقة غير ذلك ، إذ لا وجود لغير المطلق :

وهذا يعنى أن صرفينا الذى أبطل المنطق الصورى ، لا يلغيه - بما هو أداة للمعرفة - بشكل نهائى ، ولكن يقتصره على معرفة الوجوديين المذكورين ، وكلاهما وهم يقول بترعه : وقد رأى أن « منطق التحقيق » هو الناجع فى قضية « الإحاطة بالوجود الحق » من حيث هو ، فقاده ذلك إلى ضرورة التوحيد بين التقيضين المنطقيين : الصورى والتحقيقى ، لكون الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا بفعل عقلى ، والعقل - عنده - من الأوهام :

ويقدم فى كل ما يقول نموذجاً دالا ، كقوله : « الله فى كل شيء بأكله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً . فعين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من بسط ، وانحصر ، وانبسط » (٦٧) . فهذا القول لا يصبح إلا إذا كان ابن سبعين يعتبر الله « مادة » ، من حيث هو فى كل شيء - حتى للمادى - بأكله أو أنه خاضع لتأثير المادى وهذا مما يرفضه صوفينا شكلياً : وكذلك القول : الله شيء فيه ما ليس

---

(٦٧) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٣٤ .

بشيء وما هو شيء معاً ، يجعل الحاصل أنه شيء ، والشيء : إما مادي أو غير ذلك ، فنعود إلى الإحتمال الأول .

وكلامه في « الإحاطة وإحاطة الإحاطات » أمثلة بالغة الوضوح والدلالة على هذه الكيفية التعبيرية فهو يتلرج في رد بعض الموجودات إلى بعض . ويخرج عن عدم الحصر ، وبوقف الضمائر على ملاحظة نزعة الوحدة بالإلحاح على وحدة الكيف والكم والمكان والزمان في موضوع التأمل ، وينقضي كل ما يحالفها . فتغلب جميع استعاراته وتوليداته اللغوية برهاناً على التجرد حتى عن أبسط العلاقات والتفكير بالحق الواحد ، الذي انطلق من وجوده أصلاً .

وفي سياق ذلك - أيضاً - لا يفتن أبو محمد إلى أن نفيه الدائم هذا . بلجميع ما رآه وهماً ، والذي أراحه إثباتاً للحق ، قابل للتسلسل باعتبار أن نهايته « المطلق » غير محدودة ، إذ لو كان كذلك لكان مطلوبه غير المطلق كما هو ظاهر منه . وحل ما يعبر عنه الموقف السعبي الذاتي ، هو الإلحاح على ضرورة التخلص من عوائق التأمل والصفاء ، اللذين يبيان الإنسان رؤية موحدة للأمور ، لا تحول دونها تعريفات الحدود والفصول الإصطلاحية - الوهمية وتعددتها :

لقد أصاب عبد الحق في ما وجه لمناهج الفلاسفة السابقين من نقد ، من حيث أن براهينهم لا تتم إلا بافتراضات هي بمثابة مسلمات أولية ، كالتقول بوجود علة أولى ليست معلولة لغيرها . أو القول بوجود محرك لا يتحرك ، أو بوجود واجب ينصرف إليه الوجود الممكن : لكنه - بنقده - لم يستبدل بالمنهج ما هو أكثر موضوعية ، ولا بالمنطق الصوري أداة أكثر فاعلية وبعداً عن الخطأ . بل اعتبر « النظر في قوة النفوس مع موافقة الكلام الفعل بالإستقامة العقلية . وإثبات الحق والانتقاد له ،

والرجوع للنفس ، إنما يغنى عن المنطق (٦٨) ففتح بذلك باب الخطأ على مصرعيه ، نظراً لعدم إدراك النفس ما حولها بغير الحواس المعرضة للفظ بالفوارق والنتيجة : حصول مقارقات جديدة محدودة ، كان المنطق الصورى قد تخطاها بقواعده الصارمة .

وإذا كان قد حصر « الأوهام » فى تسعة حتى يخلص معرفه الوجود الحق ، ثم تجاور المنطق بما هو معتمد الأوهام المذكورة ، فإن ذلك لم يحقق له سوى التعبير عن رغبته فى الوصول إلى الحقيقة : التى كان الآخرون من المفكرين جادين فى البحث عنها أيضاً . ذلك لأن جملة الأوهام « تسعة » قسمة مفتعلة ، لا يميزها سوى ميله لاستخدام هذا الرقم (٩) قصد تجاوز الرقم (٧) عند المتصوفة والباطنيين الآخرين (٦٩) .

فإفراذه الحد — وهو جزء من القياس . والنفس — وهى موازية العقل عنده ، لا يعتمدان أصلاً معرفياً مقبولا : وهذه القسمة ليست حاسمة أيضاً ، لأن القياس يقبل الدخول — دون تناقض — فى إطلا العلم الذى يتم بالعقل ، وكذا تدخل العادة والإضافة فى خصائص النفس ، دخول العقل — بما هو جماع القوى المدركة — فى النفس عامة :

بل لن يضر شيئاً — من هذا المنظور نفسه — أن يقال : « الأوهام عشرة » بعد ضم « القضية » وسطاً بين « الحد » و « القياس » المذكورين . ولا يضر أن يقال : « الأوهام أحد عشر » بعد ضم « القسمة » مقابل « الإضافة » . أو « اثنا عشر » بعد ضم « العكس » بما هو استنتاج مباشر ، إلى جانب « القياس » الذى هو استنتاج غير مباشر : أو « ثلاثة عشر » بعد ضم « التقابل » إلى جانبها ، أو أن تكون تلك الأوهام أكثر من ذلك ، بقليل أو عظيم :

(٦٨) ابن سبئين : يد العارف ص ٥ .

(٦٩) أنظر كتابى : فلسفة ابن سبئين ص ٢٥٩ .

يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين قد منع — بهذه القسمة أى معرفة  
بغير طريق الوهم : : وهذا يعنى القاطع بخطأ كل معرفة ، وهو تكريس  
لقصور العقل وشك مطلق في قدرته ، لا يخرجنا منها « لإمسلة اعتقادية »  
بظهور الحكى حق ، يترك الفكر المتعمق على بين منه شديد . وإذا زعم ابن  
سبعين أن « علم التحقيق » هو الحق ، من حيث أن موضوعه الحق ومنهجه  
الحق وغايته الحق وهو هو ، فإن منطقه لن ينتج شيئاً جديداً غير الحق —  
بالتعريف اللغوى ، فيكون غير قابل للتحقيق بعد ما تقدم ، لا متناع كل  
شئ عنه ، أو ينحصر في مجال التصور :

إن إحالة الوجود كله إلى الوجود المطلق ، ونفى كل ممكن ، وترك  
« الله فقط » ليست أفكاراً جديدة طارئة على العقل البشرى ، كما مر من  
قبل ، وهى موجودة منذ حضارات الهند واليونانيين والفراعنة وغيرهم :  
يقول باسديو في كتاب جيتا : « أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية :  
لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليجذبهم ،  
ويجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح  
الذكر والعلم وضليهما » (٧٠) .

وما قاله المرسى في هذا الموضوع لا يشكل برهنة ، كما تقدم الاستنتاج  
الذى فرضه مذهبه . يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين يعتبر « الله : : لا وصف  
له سوى الثبوت : : هو الوجود في كل موجود » : وهذا يعنى أنه  
في ماهية الإنسان ، وهو في كل شئ هو هو ، ويلزم من ذلك أنه هو  
الإنسان ذاته والعالم ذاته . ولأن حرصه على أن يكون « الأمن » أولاً ،  
آثر النظر على العمل ، وكانت عنايته بالأفعال الإنسانية مقصورة على الغايات  
الكامنة وراءها ، التى تستمد إلزامها ومستوليها من طبيعة العقل البشرى ،

(٧٠) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٩ . و « باسديو  
المذكور هو أحد زهاد الهند ، و « جيتا » كتاب شمرى  
فى الديانة الهندية .

وصرف فكره عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف  
[الراهنة ، وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها :

ولهذا غدا من الضروري في هذا المذهب ، أن تتحول تقبلات الزمان  
والمكان ، إلى « صور عقلية » يمكن تجاوزها ، عن طريق جملة من  
الطقوس أو التأملات الفكرية : وغدت « النجاة » الممكنة من أسر  
الواقع الشخص ، نجاة نظرية - لا يمكن بلوغها ولا تحظى بيقين كاف  
لقيامها حقائق ثابتة ، ويرى حديثه عن « الإحاطة » أن الوصول إليها شيء  
مستحيل - خلافاً لما زعم - من حيث أن « من وجد الله بوجه أكمل  
أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير  
منفكة » (٧١) ، إذ أن التناقض ظاهر بين هذا المبدأ والماهية الإنسانية  
التي ترى الأشياء منفكة ، وهذا ضدان لا يلتقيان ، ولم يتسن ذلك للمدعى  
ذلك التوحيد الابتحريههما .

: واستتاجه « وحدة الإنسان والعالم » إستتاج مصطنع ، وغير صحيح :  
فهو يرى أن « الإنسان في العالم ، والعالم كله مئاثل ، والمئاثل واحد مع مثله ،  
فالإنسان والعالم واحد » (٧٢) . فقله : العالم مئاثل قول اعتباري ومسلمة  
بحاجة إلى إثبات علمي ، وهو مجرد افتراض : وقوله المئاثل واحد مع مثله ،  
ينتج أن العالم بمئاثل العالم وليس بمئاثل الإنسان ، لأن الإنسان جزء في العالم :

ولا تصح النتيجة القائلة : إن الإنسان والعالم واحد ، إلا إذا إقرضناها  
في القضية الأولى - وهذا مصادرة على المطلوب - مع ملاحظة أن قوله  
بمئاثلها ينطوي على إنكار ظاهر لما بينهما من خلاف قائم ، فلا يمكن - بحال  
من الأحوال - أن نصل إلى وحدة الإنسان والعالم من خلال هذا الربط :  
كما يقع أبو محمد في « الدور المنطقي » إذا ربطنا بين استتاجه السابق  
وقوله : « ترجع (أيها الإنسان) إلى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر

(٧١) ابن سبئين : كتاب الإحاطة ص ٤٥٥ .

(٧٢) ابن سبئين : الكلام على المسائل الصغرية ص ٥١ .

( قسمة الفلك في العالم إلى كواكب ومنازل وبروج ) بوجه ألطف ، هو  
له شبه أنموذج (٧٣) . فهو بعد أن اعتبر « الإنسان والعالم واحداً » جعل  
« النفس للعالم شبه أنموذج » لا بد أن يكون قبل العالم ، ولا يصح ذلك لأنه  
يفترض وجود شيء قبل أن يكون موجوداً .

إن حرص المرمى على تخلص اعتقاده الديني من كل ما يخالف «الوحدة»  
هو الذي جعله يعتبر الله والعالم والإنسان واحداً ، فانقل إلى الطرف الآخر  
من الدين ، الشرك بمعناه الإصطلاحي ، إلى جانب إقراره القول بـ «مادية  
الوجود» . وهكذا كان أحد الذين أسهموا في رسم السبل التي سلكتها  
الفلسفات اللادينية — بالمعنى المترل — في الوقت الذي امتنع فيه عن إقامة أي  
حدود ظاهرة ومتميزة للدين ، ولله الذي يشكل جوهره .

لقد بدأ صوفينا بحثه عن الوجود ، من الإنسان الذي وجد المطلق  
في أعماقه ، كما يصل إلى ذلك المطلق الذي رأى أننا نتوى في أعماقه . ووجد  
الطمأنينة عندما استوى له تحويل « هو » و « أنا » و « الأنت » إلى  
« هو هو » ، فأمن أن « الكل هو » و « هو ولا شيء معه » ، ولم يصرف  
العالم إلى الله إلا « لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات » (٧٤) ،  
ودافعه إلى ذلك رأيه الذي يحسد موقفه الضعفي من هذا الوضع ، إذ يقول ،  
بتأثير الشحن الانفعالي لمشاعر الأثم : « طال عذاب من بحث عن الله ،  
وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده » (٧٥) .

بهذا . . ينهى اطلاعنا على أكمل صورة بدا خلالها التصوف الإسلامي ،  
بعد أن بدأ ميلا إلى الزهد بدافع التقوى ، يركبه إيمان بالتوكل على الله

(٧٣) ابن سبئين : كتاب الاحاطة ص ٤٦٠ .

(٧٤) ابن سبئين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٨ .

(٧٥) ابن سبئين : رسالة استمع لما يوحى ويستقرأ ص ١٢١ .



في كل شيء ، ثم انتهى إلى منهج فلسفي متكامل ، لا ينفي عن إقامة صرحه المعرفي وإبداء رأيه في الوجود وما هو موجود . وقد بلغ غاية لم يجاوزها ، وانحصر جهد المتصوفين الذين أتوا بعد ابن سبعين - على اختلاف طرق ممارساتهم ومذاهبهم النظرية - في تقليد أسلافهم من السالكين ، أو جاوزوا ذلك إلى سلوكات عملية انفردوا بها ، لأسباب شخصية بحتة ، دون أن يتمكنوا من إحداث تجاوز « نظري » فلسفي ، لفكر الصوفي الإسلامي بشكل جوهرى وأصيل وحاسم :



## خاتمة

طرح الإنسان - منذ بدايات الحضارة - جملة من القضايا المشكّلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام والعناية ، باختلاف العقليات التي تناولتها وللعصر التاريخي والظروف المرافقة . وتبدو قضية الوجود أشبه بناظم عام لجميع ما يمكن علاجه على المستوى الإنساني ، تظهر واضحة أو تقف خلف إرهابات وجوانب أخرى قابلة للإثارة والمناقشة :

وقد عمد الصوف - بما هو مجال لممارسة الفاعليات العقلية والنفسية - إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة والفقه والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك ، بقصد إغناء البحوث التي كتبها عقليات فذة ، جهدت لوضع بناء متكامل للوجود ، من خلال نظرة الصوفي ذاتها . لكن ذلك لم يأخذ صيغة عامة تكررت في نتاج صوفي ، إلا بالنسبة لموضوع تخلص « الله - اللاهائي » من الشوائب التي علقت به :

وبقى الجهد الأساسي للصوفية مرهوناً بنجاح السالك نفسه ، ومدى ثقافته ونظراته الاعتمادية ، وقابليته لإستيعاب النصوص الدينية ، وحرية

الانتقانة الفكرية . واتسعت شقة الخلاف باطراد ، مع دخول الإضافة الثقافية الجديدة إلى التجارب الصوفية ، واختلاطها مع كل نسخ فيها . فإذا برأت التصوف يزداد غنى ، ويحفل بتفاوت الممارسات العقلية الأخرى ، كالفلسفة والاجتماع والتربية ، وإن كانت « سعادة الخلاص » هي الغاية التي حفزت تلك الجهود قاطبة ، في مسيرتها إلى لقاء « المطلق » على اختلاف إعلاناتها الفكرية .

لقد أظهر « بدير جانيه » في كتابه « من القلق إلى الوجد » الذي وضعه لدراسة حالات نفسية عصبانية ، غير سوية ، أن بعض مرضاه « كانت لهم رؤى يفسرونها على أنها ذات مصدر إلهي » (١) ، تعود عليهم بنوع من « الغبطة » والشعور بالسعادة والراحة . حتى أن بعضهم كان يرى نفسه في « الجنة » ممتلئاً بالفرح الداخلى ، وأن الهواء الذى يستنشقه ، ومنظر السماء ، ونشيد الطيور ، وكل شيء آخر ، تسبب له متعاً لا يمكن التعبير عنها ، فهي لذة محض :

ويبدو أن مثل هذه الحالات النفسية لأشخاص مختلفين ، قد أثرت نتائج الصوفية المسلمين ، كالتى مرت معنا عن وصف عوالم خاصة ، ومشاعر غير قابلة للنقل ، وحالات تلغى كل أداة للتعبير ، رغم أن طريق الوصول إلى ذلك كانت محفوفة بممارسات الامتناع عن الطعام ، والتمسك بقطع العلاقات مع الناس والخلوة مع الله . فازداد الشحن الإنفعالى ، وأحاط بموضوع التركيز الشعورى اهتمام زائد ، أخلق الباب أمام الموضوعات الأخرى المختلفة ، وعمق حالة التأمل في التفاصيل الدقيقة ، فانقطعت صلة الموضوع الكلى بالأسباب العامة .

وكثيراً ما نشأ عن ذلك نوع من الضياع المنهجي ، لحظناه في غالبية التجارب الصوفية النظرية . إذ أن الإصرار على جزئية من « الغاية المثل »

للأخلاق — مثلاً — أدى إلى القول بمساراة ما هو « أخلاق » إنساني مع ما هو « لا أخلاق » لا إنساني ، من وجهة نظر نسبت إلى الله ، لأن السالك الصوفي رآه كذلك ، وقد استقر خلف هذا نوع من سلوك « الاحتيال » نلقبه عند بعض أنواع الحيوانات العليا ، حيث لا يعبر عن تدبير عملي مرسوم ، بل يكون وليد موقف تكرارى ، يتمتع بالتوكيد أو التعمق ، ليخفف من احتمالات « المحارلة والخطأ » التى تتعلم الحيوانات بوساطتها . فكيف الأمر ونحن نتنقل إلى دائرة الإنسانية ؟ . نتعامل مع أناس يملكون قدرات عقلية على وضع الصعوبات فى معادلة قابلة للحل ، تبعاً لمنظومة من المعطيات الموفرة المتاحة ، ينتزعون عناصرها من الخبرة الشخصية :

ويلاحظ أن فكرة « الوحدة » قد لعبت دوراً هاماً من الناحية الميتافيزيقية ، فى التصوف الإسلامى . إذ أن من المألوف أن يدرك كل « شخص » حقيقة ولادة الإنسان وحيداً وموته وحيداً ، بحيث لا يمكن أن يكلف شخصاً آخر ليقوم مقامه ، مما يدعو إلى أن تغلو الحياة لغزاً ومطلباً ثميناً فى الوقت نفسه . إن هذه التجربة الإنسانية العميقة تصبح نتاج التصوف بنكهة خاصة : تميل إلى توكيد الرغبة الدائمة فى تجارز الراهن إلى المستقبل . النصحية بالآئى من أجل الدائم ، مغادرة الدنيا لإدراك الآخرة . مخالفة الرائل لكسب الخالد .

وتزيد القضية تعقيداً كلما أدرك الإنسان — والصوفى خاصة — أن ليس له سوى ذاته ، هذه التى تنبع عنها « الحقائق اليقينية » ، وأن المرء يحيا بمفرده ، ويموت بمفرده ، وليس للآخرين أى دخل جوهرى فى صميم حياته وموته (٢) . فتجربة « الشعور بالذات » تكشف عن وحدة أصيلة تدفع وجودنا الفردى بطابعها ، حيث تنفصل الذات عن الموجودات

والأشياء في العالم المحيط بها ، وتتأولها دون عوائق ، لتتأملها وتشكلها حسب ما تراه من علاقات وتفضله من حالات .

هذا يؤدي إلى تعزيز شعور الذات الصوفية بـ « القلق » الناشئ عن المسافة الطويلة المتخيلة بين الذات و « الإنسانية » الفردية للصوفي ، والذات « الإلهية » الفردية للدعالي . إذ يبدو أن من المستحيل جمع هاتين الذاتين معاً ، بتأثير تجربة الوعي الشخصي ، وبدعوى الحدود المنطقية والفردية والفرق الجوهرية لهما : لذلك يتحول التأمل الصوفي إلى « تجاوز » غير مشروع ، بمجرد تصميمه على إقامة أى علاقة بين الحق والخلق ، مهما كانت الغاية .

وقد لاحظ « لويس لافيل » بحق أن كل شخص يدرك وجوده ، إنما يدرك وحدته القاسية المؤلمة . يقول : « حينما أدرك أنني موجود فلنني إنما أدرك أنني وحيد ، منفصل ، منعزل ، محصور داخل حدر قد يكون في وسعي أن أردّها إلى الراء ، ولكن لن يكون في وسعي أن أخطأها وأنقلب عليها نهائياً . وعبثاً أكون لي صداقات وأنوع ما بيني وبين الناس من صلات ، فإنني لابد أن أبقى في صميمي موجوداً خاصاً ذاتياً شخصياً مجهولاً من الجميع » (٣) .

انطلاقاً من ذلك غدا كل فرد منا — بمعنى ما — مقياساً لجميع الأشياء . وقد أثرت هذه الواقعة في التصوف على نحو واضح ، حيث منح كل سالك نفسه حرية غير محدودة في معالجة الأمور الوجودية والمصيرية والمعضلات دون أن يلتفت إلى الآراء المخالفة أو الأصول التي اعتملت عليها ، معتبراً أن ما يقوم به من نشاط ذهني لا يقل — في حال من الأحوال — عن أى فاعلية عقلية مارسها الآخرون .

بل لقد تخطى هذا الموقف ، إلى القطع بتفضيل تجربته الشخصية ، على سائر التجارب ، بدافع تعزيز الشعور بأنه على حق ، وبدافع الرغبة الخاصة في تميم ما هو فردى ليكون وسيلة لربط المرء بالمجتمع أو نظمه أو مبادئه ، مما يبقى بعد موته الشخصى ، كطريقة بديلة في التعبير عن الرغبة في الاستمرار والبقاء :

وقد عمد صوفيون وفلاسفة غير مسلمين ، في العصور اللاحقة على الشخصيات التي درسناها في الفصول السابقة ، إلى اتخاذ مواقف مشابهة لمواقف صوفية الإسلام ، انطلاقاً من مؤثرات هذا النوع من الفكر الدينى ذاته . فلقى كثيرون منهم نقمة المجتمع ، أو قمع السلطة ، أو محاولات الاعتداء والتهديد بالموت ، أو الملاحقة والنفي ، إضافة إلى مصير القتل نظير الاعتقاد .

فقد أثارت آراء جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته الدينية ، بعد أن خلع ثوب الرهبانية ، وشرع يطوف شبال إيطاليا ، يعطى دروساً في الفلك ، ويشتم «أرسطو» وعالمه الطبيعي(٤) ، ونسب إليه التهم على «تجسد المسيح» وعلى «القربان الأكلس» ، وكان يرى أن : «الله موجود في كل شيء ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها» كما رأى أن «لا نهائية لله» تعنى أن «العالم لا نهائى» ، إذ من الممتع وجود لامتناهين ، وهكذا كان الله والعالم — عنده — موجوداً واحداً ، فأدى به هذا رأى إلى «الإعدام» حرقاً .

واعتبر سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) أن المعرفة اخصلة عن طريق : التجربة والاستدلال العقلى غير يقينية ، ووقف «اليقين» على «المعرفة الحسية» التي تترك الشيء بمماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة بكونها العقل بذاته ، ويؤلف — ابتداء منها — سلسلة مرتبة من الحقائق ،  
(٤) أنظر : آرثر لعجوى : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها

حيث تبدر الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلى (٥) . لذا قرر أن المعنى الصادق يقينى بذاته ، وأن صدقه لا يتعلق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عايه يعلم - بالضرورة - أنه صادق مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة من طرف الوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

وقد ذهب اسبينوزا إلى أن « الطبيعة الإنسانية المتناهية » هى السبب الذى يحول دون معرفة « الإنسان نفسه » ، إلا إذا ردها إلى النظام الكلى السرملى ، واعتبرها جزءاً من الجوهر الأرحد (٦) . لذا ظهرت « الحياة الأبدية » لا تعنى بقاء النفس بعد الجسم ، أو الخلود فى عالم مفارق ، بل هى « معرفتنا ذاتنا » من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلى ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية ، وهكذا تبدر « بحبه الله » الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة فى « الحب الذى يحب الله به ذاته » فيكون الخلود نصيباً .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤م) سبيل الوحدة ، ورأى أن : « الطبيعة التى على أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى » . وإنه إذا كان باستطاعى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها علاقات بينى وبين نفسى » (٧) ، وهكذا يبدو أن : « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم فى سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » .

أما شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٤٤ م) فقد قال بالمطلق الذى هو « مابقى الأضداد » جميعاً ، وهو منبع كل وجود ، معتبراً : الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه

(٥) أنظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٣٠٨ . جوى ديوى :

البحث عن اليقين ص ٧٨ وما بعدها .

(٦) اسبينوزا : الأخلاق ج ٣ التذييل .

(٧) أنظر : فوفية محمود : فخته وغاية الانسان ص ٥١ وما بعدها

The Encyclopaedia of Philosophy, vol. pp. 192.



بصير الواحد والآخر (٨). كما رأى أن إثبات الوحدة لله - على التحقيق - لا يكون إلا بنى التعدد والكثرة، بحيث تعد جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفارقة لقوة واحدة، هي «النفس العالمية»، وليس «الله» سوى «إرادة» محض.

ورأى توماس جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م) أن علينا تصور العالم على أنه «شبكة من العلاقات»، وأن «العقل مطلوب لا من أجل إدراك العلاقات فحسب، بل لتكوينها والإبقاء عليها أيضاً»، وأن أى حد في هذه الشبكة نسعى إلى عزله، يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات، وأى مجارله للثور - في الإحساس أو الشعور - على المعطيات النهائية للخبرة منبرها: الإخفاق. والعقل الكلى هو الذى يبقى على الكون (٩). على هذا النحو، يبدد التمييز بين ما هو «ظاهر» وما هو «حق» تمييزاً بين عالم «عقل» وعالم «مستقل عن العقل»، بل تمييزاً بين العقل - باعتباره إنسانياً محدوداً - والعقل باعتباره مطلقاً.

وذهب جوزيا ريس (١٨٥٥ - ١٩١٦ م) إلى أن كل موجود له وجهان: الذات والماهية. والوجود لا يتحدد إلا بالماهية، التى ليست سوى «معنى ذلك الشيء». أما المعنى فله غمطان: خارجى وداخلى. وقد اعتبر المعنى الخارجى لأى شئ ثارياً في العلاقات التى تربطه بسائر الأشياء، وجعل المعنى الداخلى معتمداً على المعنى الخارجى، وهو الذى يحدد طبيعة الشئ، فهو مؤلف من «الطريقة الخاصة التى يحدد بها الهدف». ومعيار الحقيقة هو المطلق «الذى هو» مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها (١٠).

---

(٨) محمد غلاب: مشكلة الألوهية ص ١١٧.

Green: Prolegomenon to Ethics

(٩) أنظر:

The Encyclopaedia of Philosophy, vol. 7, pp. 225.

(١٠)

وقطع برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م) بضرورة افتراض وجود مطلق ، كامل ، يمازى نطاق الفكر ، تلتئم فيه « المتناقضات » جميعاً . فكل شيء تنصوره ليس سوى « مظهر للحقيقة » لأنه لو أخذ - فى حد ذاته - كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولاً إلا فى علاقته مع الكل : وهذا يعنى أن يتمتع بوجوده الحقيقى ، من حيث هو عنصر فى الكل (١١) . والوجود الحقيقى « يفزع نفسه » فى مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس فى مقلورنا النظر إليها ، بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التى تتخذها فى إطارى : الطبيعة والإنسان .

وإذا كانت هذه التوجهات الفكرية الصوفية ، قد أغنت مجالى الأدب والتحليل النفسى ، فإن مما لا شك فيه أن تأثيرها الدينى الإعتقادى لم يكن إيجابياً على نحو مطرد . فقد شجر الخلاف بين أصحاب الاتجاهات الصوفية المختلفة ، وغدا نقد الصوفى أقرانه السابقين أو المعاصرين ، واحداً من الأسس التى يقيم عليها منهجه ، سواء تم ذلك بتسمية صريحة أو دعوة إلى المنهج : وهذا جانب يرهانى على أن الدعوات الصوفية ، قد تجاوزت حدود التجربة ذاتها ، وارتكبت مخالفة منهجية ، تتمثل فى ادعاء « الشمولية » لما هو « خاص » بالتعريف .

نحن لا ننكر أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيداً عن « بيئة ثقافية » كما يعيش فى « بيئة طبيعية » أو « بيئة اجتماعية » : وسوى ذلك ، لكن ذلك لا يسوغ محاولات الصوفية الدائمة للتخلص عن الثقافات المختلفة ، التى كانت تعرض وجودها على المستوى الدينى ، فى الفلسفة وعلم الكلام والمفه . وانطلاقاً من ذلك يبدو التساؤل عن رغبة الصوفيين فى « هدم » تلك الأبنية الأخرى . تساؤلاً ضرورياً - بل واجباً .

---

(١١) ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٣٤٠ وتاليتها .

وهذا مما يدفع إلى التلقيق في قضية : ما إذا كان هذا السلوك الصوفي سلوكاً فكرياً سويًا ، أم أن هذا الاتجاه القلبي هو جزء من نفسية تميل إلى التعمير ، أم هو من مستلزمات البناء النظرى التى يفرضها « مذهب » يطمح إلى أن يكون بديلاً ؟ .

فالحضارة البشرية نتاج لما ابتدعه الإنسان ، ولا سيما فى اللغة والأداة والطريقة المنهجية ، التى يعد مجال الصوفية زائراً بفاعلياتها إلى حد بعيد . لكن لا مناص من الإقرار بأن « خيال » الصوفى أقرب إلى خيال « الفنان » منه إلى خيال « العالم » : من حيث طريقة تناول الموضوع المبحوث ، وأدوات المعالجة ، وكيفية نقل التجربة المعرفية إلى الآخرين ، بغض النظر عن جانب الابتكارية فى كليهما .

إن ما ينقله الشخص من انطباعات خاصة — هى مشاعر داخلية غامضة فى أغلب الأحيان — عن موقفه الضمنى تجاه « المنصب » الإنسانى ، لا يمكن أن يماثل مضمون التعبير عن واقعة فيزيائية أو علاقة رياضية بحتة. لذا يبدو أن الجزء « الدائق » فى الإنسانيات أكثر وضوحاً وغلبة . بحيث يزداد كلما اقتربنا من الأعماق النفسية البعيدة عن « سيطرة » المنهجية والفسايات **الأسباب :**

وقد كان التصوف الإسلامى مجالاً زائراً للتلوينات والتنوعات ، سواء فى ذلك بالنسبة للأفاق التى استشرفها والآمال التى رنا إلى تحقيقها . فمجتمع صوفية الإسلام — منذ بدايات الزهد إلى فلسفة الطريقة — كان مرشحاً للوصف بالقدرة على امتلاك « الحل » المناسب للخلاص من أسر « الصراع » الإنسانى الناشئ عن « القلق » تجاه المستقبل ، من الناحية النظرية على الأقل :

لكن القضية لم تعالج على مستوى الشعور الجماعى والعقل الواعى ، بقدر ما جرت معالجتها فى مستويات نفسية تنقصد الاعتماد عن سطح الشعور ،

ظناً منها أن مثل هذا الفعل يؤدي إلى « صفاء » التجربة وإنقاذها من التلوث بالأمور المادية والمشاكل الجسدية والحاجة البيولوجية ، التي أجهضت كثيراً من محاولات « التنظير » في المجتمع الإنساني ، للوجود بأنواع متعلقاته وصفاته على اختلافها .

وقد لاحظ لفيف من المشتغلين في بحوث علم النفس أنه حينما يقول الفرد : « إنني كما تريدون أن أكون » بدل قوله : « إنني عين ما أفعل » ، لا بد أن يحدث نوع من شعوره بـ « الإغتراب » عن ذاته . يبدو أن هذه الرؤية قد تحققت لدى أعلام الصوفية المسلمين ، بحيث دفعت أصحاب التجارب الشهيرة المذهبية ، وأصحاب العقليات المعتدة بذاتها ، إلى التشدد في تأكيد تفوق ذات الصوفي على ذرات الآخرين .

ورغم أن هذه الدعوة لم تغفل مكانة الطرق الأخرى ، في دعاية العلاقة المثلى للإنسان بالوجود ، إلا أنها لم تصرف كبير اهتمام لبيان الجدوى الحقيقية للاتجاه الصوفي ، على مستوى الاعتقاد العملي .

وبقيت الجهود التحليلية والتفسيرية والنقدية للاعتقاد الديني لدى الصوفية ، بمثابة مشاريع أخلاقية للمستقبل . لكنه مستقبل إنسان يختلف عن الإنسان الواقعي ، يحلم في يقظته الواهية الصلة بالواقع ، ويخرج من عبسه أو يصطاد من الهواء مرتعاً خصباً لآماله في تخليص البشرية من الآلام والشور ، ويحتاج من نفسه حوافز متجددة للاستمرار ، تدفعها عوامل شحن كافية متتابع ، تستمد من موضوعات « الديدندو » سندها الرئيس ، قاذفة بالتأملات الشخصية إلى مجال الفاعلية العامة ، عن طريق سلوك « رمزي » تنلّي تمثلي ، يكرس قناعة الإعراض عن مشاغل الدنيا التافهة التي لا تستحق أن تعاش .

هذا الجانب من الفاعلية الشخصية ، تم بمثابة رد على المشاعر الضمنية التي أظهرتها آراء وتجارب دينية أخرى - خاصة الفقه - تضمنت عد

« الفرد » المؤمن بائعاً وسلعة — في وقت معاً — في عملية تجارية ، ثمنها الجنة . وقد وصلت هذه التجارب — آنذاك — إلى ما وصفه « إيريك فروم » من وضع مادی فجع للإنسان في عصرنا الحديث : بقوله : « الفرد قد أصبح بمثابة بائع من جهة ، وسلعة من جهة أخرى ، لأن النجاح في نظره قد أصبح رهناً بمدى قدرته على الظفر بأعلى سعر ممكن ، ثمناً لشخصيته التي يبيعها للآخرين » (١٢) .

والفارق بين قضية الصوفي وهذا الموقف : هو أن النظرة قد نمت في تراث الصوفيين من خلال « ثقة » مطلقة بغنى الله وعدم احتياجه . وقد تراقى بذلك إيمان عميق بأن حياة غايتها فرز المخلوقات الإنسانية — التي يعرف مصيرها قبل خلقها — إلى الجنة أو النار ، لا يمكن أن تكون هي الصورة النقية التي تعبر عن الوجود الإلهي الحقيقي .

إذا أعرض صوفية الإسلام — خلا قليلاً منهم — عن « الرغبة في الجنة » معتبرين ذلك نوعاً من « السقوط » في خيار الوجود ، المفاضلة بين الجنة ورب الجنة . هذه المفاضلة التي لو انتهت بالخوف من النار ، أو بتفضيل الجنة ، تكن قد أخفقت في اختيار المصير المناسب ، الذي ينسجم مع غاية الوجود ووضعيته في أرق صياغة ممكنة .

ولذلك ترادفت صيحات الصوفيين المسلمين ، تعد « الجنة لعبة » صبيان ، أو ترى في الإقبال على أي شيء — دون وجه الله — مضية للوقت ، أو أن الإعراض عن عذاب النار ، هو إعراض عن عنوبة الإهتمام الإلهي ، أو أن التفريق بين المطيع والعاصي هو فصل غير جائز في عبادة المخلوق خالقه من خلال أدائه ما هو ميسر له :

وقد كانت غاية هذه المعالجات جميعاً ، أن تلفت النظر إلى الجانب الأعمق في التجربة الدينية ، تجربة توطيد العلاقة باللاهائي الأبدي ، الذي

يطمئن الإنسان إلى استمراره في المستقبل ، والدخول في الخلود الذي لا زوال معه ، حيث تتحقق جميع لمسات هادئة دون خوف أو قلق .  
وترتب على جميع الاتجاهات الصوفية : تعميق علاقة « الحب » بين الحق والخلق حيث أدت وظيفة عاطفية بالغة الأهمية فالحب ، رغبة في « تلقى » العناية والجلد من الآخر ، كما أنه رغبة في « إسباغ » العناية والجلد على الآخر : وهذا مما يجعله علاقة أخذ وعطاء ، انتبه الصوفيون إلى فحواها ، وعمدوا إلى صياغتها دون نظر إلى المنافع العملية غالباً ، ومع قليل ترغيب للمريدين بمنافعها في نهايات الاعتقاد ، فكان ذلك تعبيراً شديداً للدلالة إلى مطامع الحياة ذاتها .

هذا ما عبر عنه « جان ماري غويو » في قوله : « إن الحياة هي الحصوبة والحصوبة - بدورها - هي الحياة الناعمة الطافحة ، أو هي الوجود الحقيقي بكل معنى الكلمة . : وكما كانت الحياة أغنى وأخصب ، كانت أشد ميلا إلى اليلد ، وأقوى نزوعاً نحو السخاء ، وأكثر اندفاعاً نحو التفضية ، وأعظم رغبة في مشاركة الآخرين . . إن السخاء الإنساني لا يكاد أن يفصل عن الوجود الإنساني ، إذ تجف دونه الحياة الباطنية للمرء ، حتى تنضب تماماً . لنا لابد للحياة الإنسانية أن تزهر ، وما زهرتها سوى المحبة والتراثة والأخلاق » (١٣) :

بذلك يبدو التصوف باباً مفتوحاً على الإنسانية ، حلقة مشرعة عامرة بأشلاء الرياحين والزهور ، تغرى بشميم عير المحبة الإلهية والبلد الإنساني ، وملء الأحماق النفسية بديب دافئ يفوح من طيب المقام بين يدي الأكران . تتصعد الثبرة فيه شيئاً فشيئاً ، إلى أجوار الآفاق العلى ، تفصل إلى العروة الوثقى ، حيث قاب قوسين أو أدنى ، فلا ترى إلا من له السماوات وما تحت

الثرى ، تجار إليه آتاء الليل وأطراف النهار أن يقبل الملتقى ، ويرضى  
بالتجرد والتسرب مرتقى .

وتختلط المشاعر والأفكار والخيالات والرؤى والآمال والأهواء  
والرغبات ، فيمزج الصوفي بين الحقائق والنقائق والمذاهب والآراء ،  
ويقول على لسان القديس «أوغسطين» عن صوفية الأفلاطونية الحديثة :  
« لقد وجدت عندهم الحقائق الكبرى : فى البدء كان الكلمة ، والكلمة  
كان عند الله ، وكان الله هو الكلمة وكل شيء كان به ، وبغيره لم يكن  
شيء مما كان » (١٤) . ويشعر الصوفي بالسعة والامتداد ، يرى نفسه  
فى الأكوان جميعاً ، الإنسان والطبيعة والحيوان ، يسجد مع الشمس والقمر ،  
ويزهر مع الخضرة ، وينداح مع الماء ، وينبثق مع النور .

أ هذه الحالة النفسية الضافية تؤدى إلى فيض مشاعر الزهو ، وتزيد  
فاعلية الخيال فى تلوين الشعور بالتفوق والخصوصية والفرادة . مما يؤدى  
إلى فرح غامر ، يتوافق بالرضى عن هذه الحال ، ورغبة مؤكدة فى  
استمرارها ، بعيداً عن تذكر الآلام الجسدية التى كانت بعض مستلزمات  
الوصول إلى هذه الدرجة من الغبطة . كما يضحى جفاء الآخرين وعداوتهم  
أشبه بحجر يوصل إلى هذه الأحوال من الوجد الصوفي ، الذى يلغى  
البرازخ بين « الإنسانى » و « الإلهى » ويقم رابطة لافاصم لها :







## جريدة المصادر والمراجع

### الكتب والمخطوطات العربية :

ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء • نشرة ميلر • طبعة بيروت ١٩٥٦ م •

ابن أبى داود ، عبد الله : كتاب المصاحف • المطبعة الرحمانية - القاهرة ١٩٣٦ م •

ابن الأثير ، على : الكامل فى التاريخ • طبعة القاهرة ١٣٠١ هـ •

ابن جنى ، عثمان : الخصائص • دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت •

ابن الجوزى ، عبد الرحمن : تلبيس ابليس • المطبعة المنيرية - مصر ١٣٦٨ هـ •

\_\_\_\_\_ : صفة الصفوة • طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٦ هـ •

\_\_\_\_\_ : سيرة عمر بن عبد العزيز • مطبعة المؤيد - القاهرة ١٣٣١ هـ •

\_\_\_\_\_ : المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم • طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٩ هـ •

ابن الخطيب ، محمد : الاحاطة فى أخبار غرناطة • صورة عن مخطوط الاسكوريال - مدريد •

ابن خلدون ، عبد الرحمن : شفاء السائل لتهذيب المسائل • المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩ م •

\_\_\_\_\_ : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر • دار البيان - بيروت •

ابن خلكان ، احمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . طبعة بولاق  
١٢٧٥ هـ .

ابن سبعين ، عبد الحق : بد المعارف . مخطوط المكتبة السلمانية -  
استانبول . رقم ١٢٧٣ .

\_\_\_\_\_ : الكلام على المسائل الصقلية . نشرة شرف الدين يلتقيا -  
بيروت ١٩٤١ م .

\_\_\_\_\_ : مجموعة الرسائل . مخطوط المكتبة التيمورية - القاهرة .  
رقم ١٤٩ .

ابن سعد ، عبد الله : كتاب الطبقات الكبير . دار صادر - بيروت  
١٩٥٧ م .

ابن سلام ، محمد : طبقات فحول الشعراء . دار المعارف بمصر .

ابن سيده ، علي : المختصر . طبعة بولاق - القاهرة ١٣١٦ هـ .

ابن شاذي ، محمد : فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .

ابن عبد ربه ، احمد : العقد الفريد . طبعة القاهرة ١٢٩٣ هـ .

ابن عربي ، محي الدين : التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الحيوانية .  
مخطوط المكتبة الظاهرية - دمشق . رقم ١٥٣٧ .

\_\_\_\_\_ : تنزلات الاملاك ( او لطائف الاسرار ) . طبعة مصر .  
١٢٨ هـ .

\_\_\_\_\_ : روح القدس . طبعة حجر - مصر ١٢٨١ هـ .

\_\_\_\_\_ : عنقاء مغرب في ختم الاولياء وشمس المغرب . مكتبة  
صبيح - القاهرة .

\_\_\_\_\_ : الفتوحات المكية . المطبعة الميمنية - القاهرة ١٣٢٩ هـ .

\_\_\_\_\_ : فصوص الحكم . دار الكاتب العربي - بيروت ١٩٦٦ م .

\_\_\_\_\_ : كتاب التراجم . طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م .

\_\_\_\_\_ : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار . طبعة القاهرة ١٣٠٥ .

ابن عربى ، محيى الدين : مواقع النجوم ومطالع اهلة الأسرار والعلوم، مطبعة  
السعادة - القاهرة ١٩٠٧ م .

ابن عساکر ، عل : تهذيب تاريخ دمشق . مخطوط المكتبة الظاهرية -  
دمشق .

ابن العماد ، عبد الحى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . طبعة  
القاهرة ١٣٥٠ هـ .

ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية . مكتبتا المعارف ببيروت والنصر  
باليراض ١٩٦٦ م .

ابن هشام ، عبد الملك : السيرة النبوية . مكتبة البابى - مصر ١٩٥٥ م .  
الاصفهانى ، ابو الفرج : كتاب الأغاني . دار الكتب المصرية .

الاصفهانى ، ابو نعيم : حلية الأولياء وطبقات الاصفياء . دار الكتاب  
العربى - بيروت .

الألوسى ، محمود شكرى : بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب . المطبعة  
الرحمانية - القاهرة ١٩٢٤ م .

البخارى ، محمد : الصحيح ( من أحاديث الرسول ) . طبعة مصر  
١٣١٣ هـ .

بلوى ، عبد الرحمن : تاريخ التصوف الاسلامى . وكالة المطبوعات -  
الكويت ١٩٧٧ م .

----- : شخصيات قلقة فى الاسلام . دار النهضة العربية -  
القاهرة ١٩٦٤ م .

البغدادى ، الخطيب : تاريخ بغداد . مطبعة السعادة بمصر ١٩٣١ م .

البغدادى ، عبد القادر : خزانة الأدب ولب الباب العرب . المطبعة السلفية  
- القاهرة ١٣٤٩ هـ .

البقل ، روزبهان : عرائس البيان . طبعة غير موسومة .

البيرونى ، ابو الريحان : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو  
مرذولة . نشرة سخاو - طبعة أوروبا .

حركة التصوف - ١٩٦٤

الترملى ، محمد : الجامع الصحيح ، المسمى سنن الترملى . مطبعة  
مصطفى الحلبي - القاهرة .

التستري ، سهل : تفسير القرآن العظيم . طبعة القاهرة ١٩١١ م .

\_\_\_\_\_ : رسالة الحروف . دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م .

التفتازانى ، أبو الوفا : ابن سبئين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب  
اللبنانى ١٩٧٣ م .

المجاهد ، أبو عثمان : البيان والتبيين . طبعة السندوبى - القاهرة  
١٩٣٢ م .

جعفر ، محمد كمال : من التراث الصوفى . دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م .

حسن ، عبد الحكيم : التصوف فى الشعر العربى . مطبعة الانجلو  
المصرية ١٩٥٤ م .

الحلاج ، الحسين : ديوان شعر . نشرة ماسينيون - باريس .

\_\_\_\_\_ : كتاب الطواسين . نشرة ماسينيون - باريس ١٩١٣ م .

حلمى ، محمد مصطفى : ابن الفارض والحب الالهى . لجنة التأليف  
والترجمة والنشر ١٩٤٥ م .

الحموى ، ياقوت : معجم البلدان . طبعة مصر ١٩٠٩ م .

الدانى ، أبو عمر : المقنع فى رسم القرآن . مطبعة الدول - استانبول  
١٩٣٢ م .

الدينورى ، ابن قتبية : عيون الأخبار . دار الكتاب العربى - بيروت .

الدهبى ، شمس الدين : تاريخ الاسلام . مخطوط دار الكتب المصرية  
رقم ٤٢ .

الزبيدى ، محمد : كتاب نسب قريش . نشرة ليفى بروفنسال . دار  
المعارف بمصر ١٩٥٣ م .

الزرقانى ، محمد : مناهل العرفان فى علوم القرآن . مطبعة عيسى  
البابى ١٩٥٣ م .

الزركشى ، محمد : البرهان فى علوم القرآن • دار احياء الكتب العربية  
• ١٩٥٧ م

زيمان ، جرجى : تاريخ آداب اللغة العربية • دار مكتبة الحياة - بيروت  
السامرائى ، قاسم : مسألة العروج فى الكتابات الصوفية • طبعة  
بغداد ١٩٥٨ م

السراج ، أبو نصر : اللمع • نشرة نيكلسون - لندن ١٩١٦ م ، نشرة  
لندن ١٩١٤ م

سرور ، طه عبد الباقى : الحلاج شهيد التصوف الاسلامى • دار نهضة  
مصر

\_\_\_\_\_ : محى الدين بن عربى • طبعة القاهرة •

السكرى ، ابن حبيب : المحبر • طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢ م  
السلمى ، عبد الرحمن : طبقات الصوفية • مخطوط دار الكتب بمصر ،  
وطبعة القاهرة ١٩٥٣ م

سليمان ، وليم : الحوار بين الأديان • الهيئة المصرية العامة للكتاب  
السهروردى ، عبد القاهر : عوارف المعارف • طبعة بيروت ١٩٦٦ م  
السهروردى ، يحيى : حكمة الاشراق • طبعة حجر - طهران ١٨٩٨ م ،  
ونشرة هنرى كوربان ١٩٥٢ م

\_\_\_\_\_ : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل • نشرة بول كروس •

\_\_\_\_\_ : رسالة كشف الغطا لأخوان الصفا • مخطوط راغب رقم  
١٤٨٠ •

\_\_\_\_\_ : كتاب الألواح الممادية • مخطوط مكتبة برلين •

\_\_\_\_\_ : كلمات ذوقية ونكتات شوقية • مخطوط عاشر رقم  
٤٥١١ •

السهروردى ، يحيى : المقالات السالمية • نشرة ماسينيون - باريس •  
\_\_\_\_\_ : مياكل النور • طبعة القاهرة ١٣٣٥ هـ •

- السهروردي : الواردات والتقليدات . طبعة مصر .
- السهيل ، عبد الرحمن : الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث  
السيرة النبوية لابن هشام . المطبعة الجمالية - القاهرة  
١٩١٤ م .
- السيوطي ، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . دار احياء التراث  
العربي - بيروت .
- شرف ، محمد ياسر : التصوف العربي . سلسلة كتاب الهلال - القاهرة  
١٩٨٢ م .
- \_\_\_\_\_ : غارودي وسراب الحل الصوفي . دار الوثبة - دمشق  
١٩٨٣ م .
- \_\_\_\_\_ : فلسفة ابن سبئين . مخطوط جامعة دمشق ١٩٧٧ م .
- \_\_\_\_\_ : فلسفة الوحدة المطلقة . دار الرشيد - بغداد ١٩٨١ م .
- \_\_\_\_\_ : وسائل الاقناع الغزالي . دار الوثبة - دمشق ١٩٧٦ م .
- الشعراني ، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى . مطبعة محمد علي صبيح -  
القاهرة .
- الشهرزوري ، محمد : نزعة الأرواح وروضة الأفراح . مخطوط جامعة  
القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .
- شيطو ، لؤي : شعراء النصرانية . مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت  
١٨٩٠ م .
- الصالح ، صبحي : مباحث في علوم القرآن . دار المسلم للملايين -  
بيروت .
- الصلح ، عبد الرحمن : كتاب الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل  
( التستري ) . مخطوط مكتبة كوبرولو - استانبول . رقم  
٧٢٧ .
- ضيف ، شوقي : الفن ومذاهبه في النشر العربي . دار المعارف بمصر .  
الطبعة الخامسة .

الطبرسى ، الفضل : مجمع البيان فى تفسير القرآن • شركة المعارف  
الاسلامية - النبطية ١٣٨٣ هـ •

الطبرى ، محمد : تاريخ الأمم والملوك • طبعة لندن ١٨٨٥ - ١٨٨٩ م •  
\_\_\_\_\_ : جامع البيان فى تفسير القرآن • المطبعة الكبرى الاميرية -  
القاهرة ١٩٠٤ م •

المسقلانى ، احمد : لسان الميزان • طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ •  
العقيقى ، نجيب : المستشرقون • دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م •

العواضى ، عدنان : الشعر الصوفى • دار الرشيد - بغداد ١٩٧٩ م •  
الفزائى ، أبو حامد : احياء علوم الدين • المكتبة التجارية - مصر •

غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية فى المغرب • الدار المصرية للتأليف  
والترجمة والنشر •

\_\_\_\_\_ : مشكلة الألوهية • دار احياء الكتب العربية ١٩٥١ م •

الحامى ، محمد : العقد الثمين فى تاريخ البلد الامين • مخطوط دار  
الكتب المصرية رقم ١٧٨ •

الفيروز آبادى ، محمد الدين : القاموس المحيط • طبعة بيروت •

القالى ، أبو عل : كتاب الامالى • دار الكتب المصرية •

القزوينى ، أبو يوسف : اخبار الحلاج • نشرة ماسينيون وكروس -  
باريس ١٩٣٦ م •

التشيرى ، أبو القاسم : رسالة فى علم التصوف • مكتبة صبيح -  
القاهرة •

القلطى ، عل : انباء الرواة على أنباء النحاة • دار الكتب المصرية •

كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة • دار المعارف بمصر •

مبارك ، زكى : المذائع النبوية فى الأدب العربى • مطبعة مصطفى الحلبي  
١٩٣٥ م •

\_\_\_\_\_ : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى • دار الكتب المصرية  
١٩٣٤ م •

- المبرد ، محمد : الكامل فى اللغة والادب . طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .
- محمود ، فولية : فخته وغاية الانسان . مكتبة الانجلو المصرية .
- مذكور ، ابراهيم : فى الفلسفة الاسلامية . دار المعارف بمصر .
- المسعودى ، على : التنبيه والاشراف . طبعة روائح التراث العربى - بيروت ١٩٦٥ م .
- : مروج الذهب ومعان الجواهر . دار الفكر - بيروت .
- المنلى ، احمد : مثير الغرام بفضائل القدس والشام . المطبعة المصرية - يافا .
- المقرئ ، احمد : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دار صادر - بيروت ١٩٦٨ م .
- المكى ، ابو طالب : قوت القلوب . مطبعة الحلبي - القاهرة ١٩٦١ م .
- موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلسفة المصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .
- مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد لابن سبىن . من مخطوطات المكتبة التيمورية رقم ١٤٩ .
- اليافى ، عبد الكريم : دراسات فنية فى الأدب العربى . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .
- اليحصبى ، عياضى : الشفا بتعريف حقوق المصطفى . نشرة السيد وزملائه . طبعة القاهرة .
- اليقوبى ، احمد : أديان العرب ، من تاريخ اليعقوبى . مطبعة بريـل ١٨٨٣ م .



## الكتب المترجمة :

- بالنشيا ، أنجيل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي . ترجمة حسين مؤنس  
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- بروكلمان ، كارل : تاريخ الأدب العربي ترجمة عبد الحليم النجار .  
دار المعارف بمصر .
- جولزهر : العقيدة والشريعة . ترجمة يوسف موسى . طبعة مصر  
١٩٥٢ م .
- ديورانت ، ول : قصة الحضارة . ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين .  
طبعة مصر .
- \_\_\_\_\_ : قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المشعشع . مكتبة  
المعارف - بيروت ١٩٧٢ م .
- وصل ، بورتاند : تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة محمد فتحى الشنيطى  
الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ستيس ، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة زكريا إبراهيم . المؤسسة  
الوطنية - بيروت ١٩٦٧ م .
- غارودى ، روجيه : نداء الى الأحياء . ترجمة ذوقان قرقوط . دار دمشق  
١٩٨١ م .
- كوردان ، هنرى : السهروردى المقتول مؤسس مذهب الاشراق . ترجمة  
عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة ١٩٦٤ م .
- ماسينيون ، لويس : بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى .  
نشرة باريس ١٩٥٤ م .
- \_\_\_\_\_ : مجموعة نصوص غير منشورة للصوفية المسلمين . نشرة  
باريس .
- \_\_\_\_\_ : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج . ترجمة عبد الرحمن  
بدوى . دار النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- مجموعة من الكتاب : دائرة المعارف الإسلامية . ترجمة ثابت الفندى  
وزملائه . طبعة طهران بوزرجمهرى .

مجموعة من الكتاب : دائرة معارف الدين والأخلاق . الطبعة الثانية  
١٩٣٤ م .

\_\_\_\_\_ : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمت بإشراف زكي  
نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية .

مجموعة من المستشرقين : تراث الإسلام . ترجمة جرجيس فتم الله .  
دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ م .

نكلسون ، رينولد : الصوفية في الإسلام . ترجمة نور الدين شاذلي .  
مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٥١ م .

\_\_\_\_\_ : في التصوف الإسلامي وتاريخه . ترجمة أبي العلا  
الصفيني . طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .

يوحنا ، الرسول : انجيل يوحنا . المطبعة الكاثوليكية - بيروت .

#### الكتب الأجنبية :

Augustin (Saint) : Confessions, trad. france.

Blachâre (Régis) : Le Coran. Introduction, Paris 1947.

Blondel (Maurice) : L'Action, II, Paris, Alcan, 1937.

Farran (F.W.) : The Early Days of Christ. London and Paris, 1898.

Fronm (Eric) : Man for himself, New-York, Rinehart, 1960.

Green (T.M.) : Prolegomenon to Ethics, London.

Guyau (J.M.) : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction,  
Paris Alcan.

Hammar (J.V.) : Geschicht der Schöner Redekünste Persian, n.J.  
Vienna, 1818.

Janet (P.) : de L'angoisse à L'extase, Paris, Alcan, 1928.

Lavelle (Louis) : Le Mal et La Souffrance, Paris, Plon, 1940.

Many Writers : Encyclopaedia of Islam. London-Paris, 1927.

Many Writers : Encyclopedia of Philosophy. Collien-Macmillan  
Limited, London.

Nicholson (R.A.) : The Tarjuman al-ashwaq, a Collection of Mustical  
Odes, London, 1911.

Smith (Margarit) : Reading from Thre Mysticism of Islam, London.  
1930.

## كتب صدرت للمؤلف

- في رحلات ابن بطوطة ١٩٦٦  
موجز للسلسلة علم الاجتماع ١٩٦٧  
الجزء الجديد ( شعر ) ١٩٦٩  
بطاقة غير علوية من الأرض المحتلة ( شعر ) ١٩٦٩  
عمسات ( شعر ) ١٩٧٠  
بالمو الانداز والتزجاج للون ( شعر ) ١٩٧١  
اغنيات من بلاد الاقزام ( شعر ) ١٩٧٢  
الاحتراق باتجاه الآخر ( شعر ) ١٩٧٣  
وسائل الانتاع الفزائي ١٩٧٦ - ١٩٨٢  
التثيرة والتصميعة المضادة ١٩٨١  
للسلسلة الوحدة المطلقة ١٩٨٢  
داخل الشرنقة ( شعر ) ١٩٨٢  
مشكلات في التلقه الأدبي ١٩٨٢  
مستقبل الشعر ١٩٨٢  
التصوف العربي ١٩٨٢  
مفكرة عاشق ( شعر ) ١٩٨٢  
غابودي وسراب النعل الصوفي ١٩٨٣  
حركة التصوف الاسلامي ١٩٨٣



فہرست

٣	• • • • •	مقدمة
٧	• • • • •	مدخل •
٣١	• • • • •	الباب الأول : فرع الرضى والتوكل
٣٨	• • • • •	الفصل الأول : قاعدة التزهّد والصرف
٦٧	• • • • •	الفصل الثانى : الوعظ والكف الاجتماعى
٩٥	• • • • •	الفصل الثالث : مياسم الثقافة المباحة
١٠٩	• • • • •	الباب الثانى : تيار الحب والحلول
١١٤	• • • • •	الفصل الأول : الولاية والمحبة
١٣٦	• • • • •	الفصل الثانى : عدم كفاية الحب
١٦٣	• • • • •	الفصل الثالث : جدلية الحق والخلق
٢١١	• • • • •	الباب الثالث : فلسفة الوحدة والاحاطة
٢١٧	• • • • •	الفصل الأول : الحل الواحدى
٢٥١	• • • • •	الفصل الثانى : اطلاق التوحيد
٢٨٩	• • • • •	خاتمة

مطابع الهيئة العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٥/٥٠١٠

---

ISBN ١ - ٥٦٩٤ - ٠١ - ٩٧٧ -



طرح الانسان - منذ بدايات الحضارة - جملة من القضايا  
المشكلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام  
والعناية ، باختلاف العقليات التي تناولتها ، والعصر التاريخي  
والظروف المرافقة .

وقد عمد التصوف إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة  
والقصة والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم  
الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك .

ومن هذا المنطق يسלט هذا الكتاب الضوء على تراث  
الصوفية الإسلامية ، فيستعرض الخطوط الرئيسية لهذه  
الظاهرة في نتاج العديد من الأعلام ، عبر فترة غير قصيرة من  
الزمن .